مركز البيان للبحوث والدراسات

Al-Bayan Center for Research and Studies



التعليق على الرسالة التدمرية

لشيخ الإسلام ابن تيمية

رحمه الله تعالى

تعليق

د. عبد العزيز بن محمد آل عبد اللطيف

إعداد

عبد الله بن محمد الزهراني

التعليق على الرسالة التدمرية

لشيخ الإسلام ابن تيمية

رحمه الله تعالى

ح مجلة البيان، ١٤٣٧هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

آل عبد اللطيف، عبد العزيز محمد علي

التعليق على الرسالة التدمرية لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله./
عبد العزيز محمد علي آل عبد اللطيف، - الرياض، ١٤٣٧هـ

ص ٣٢٩؛ ١٧× ٢٤ سم

ردمك: ٠ - ٠٤ - ٨١٩١ - ٦٠٣ - ٩٧٨

١ - الاسماء والصفات ٢ - الألوهية ٣ - التوحيد

أ. العنوان

ديوي ٢٤١ ١٤٣٧/٩٦٦١

رقم الإيداع: ١٤٣٧/٩٦٦١

ردمك: ٠ - ٠٤ - ٨١٩١ - ٦٠٣ - ٩٧٨

الطبعة الأولى

١٤٣٨هـ - ٢٠١٧م

التعليق على الرسالة التدمرية

لشيخ الإسلام ابن تيمية

رحمه الله تعالى

تعليق

د. عبد العزيز بن محمد آل عبد اللطيف

إعداد

عبد الله بن محمد الزهراني

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإن (الرسالة التدمرية) لابن تيمية - رحمه الله - جامعة لأبواب مهمة، وقواعد عظيمة في تحقيق أصلين كبيرين من أصول الدين والاعتقاد، وهما: الأسماء والصفات، والشرع والقدر. ولذا لُقّبت هذه الرسالة بـ «تحقيق الإثبات للأسماء والصفات، وبيان حقيقة الجمع بين القدر والشرع»[1]، وعالجت هذه الرسالة انحرافين كبيرين قد تلبّس بهما طوائف كثيرة، وهما: تعطيل الأسماء والصفات، والشرك والضلال في باب الشرع والقدر، فإن تعطيل الصفات الإلهية يستلزم تعطيل ذات الرب سبحانه، إضافة إلى أن التعطيل في الصفات يلازمه الشرك في العبادات، كما هو مبيّن في موضعه. وأما الضلال في القدر فقد بيّن المؤلف شناعة ذلك فقال: «إن الخوض في القدر أصل كل شبهة في العالم»[2].

ثم إن (التدمرية) استوعبت بالجملة الرد على أهل المسالك الزائغة في الاعتقاد: كالفلاسفة أهل التخييل، والمتكلمة أرباب التأويل الفاسد، والمفوضة أصحاب

(١) ينظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ١٦/ ٤٣٠.
(٢) المجموعة العلية ٢/ ١٢٨.

التجهيل والتضليل، كما تضمّنت مدافعةً لأهم شبهات المتكلمين وشكوكهم، وشطحات الصوفية وضلالهم. وقد ساق أبو العباس ابن تيمية - رحمه الله - هذه القواعد والردود والأصول بترتيب بديع، وتبويب جيد، وتقرير وجيز.

وأما عن محتوى (التدمرية) ومضمونها، فإن ابن تيمية استهل كتابه بسبب تصنيف (التدمرية)، فبيّن مذهب السلف الصالح ومخالفيهم في الصفات الإلهية، وبسط الكلام عن مسألة القدر المشترك والقدر المميز، وأن الاتفاق في القدر المشترك بين الخالق والمخلوق لا يلزم تماثلها، وحشد أدلة كثيرة في تقرير ذلك.

ثم تحدث ابن تيمية في باب الأسماء والصفات عن أصلين شريفين:

أحدهما: القول في بعض الصفات كالقول في بعض، وردّ المؤلف بهذا الأصل عن كل من: الأشاعرة والمعتزلة والجهمية والفلاسفة، وضمّن هذا الأصل الجواب عن شبهة العدم والملكة.

والأصل الثاني: القول في الصفات كالقول في الذات، والجواب عمن سأل عن كيفية صفات الله تعالى، وبيّن المؤلف تناقض الأشاعرة هاهنا في النفي والإثبات.

ثم ساق المثلين المضروبين:

فأولهما: مثال الجنة، فوضح وجه الاحتجاج بهذا المثال في تقرير الصفات، وأشار إلى قياس الأولى والمستعمل في حق الله تعالى دون قياس التمثيل والشمول.

وثانيهما: مثال الروح، وألمح إلى اضطراب المتكلمة والمتفلسفة في شأن الروح، وبيّن وجه الاستدلال بهذا المثال في إثبات الصفات، وحرر الجواب عن مسألة: (هل يقال إن الروح جسم؟).

ثم سرد القواعد السبع، ففي أولاهن قرر بالأدلة أن كل نفي في باب الصفات يتضمن إثباتًا، فليس نفيًا محضًا، ثم أجاب للمرة الثانية عن شبهة العدم والملكة، وأما القاعدة الثانية فكانت عن الألفاظ المجملة التي توجب استفصالًا عن معانيها، فلا يصح نفيها ولا إثباتها على سبيل الإطلاق، وساق أمثلة على تلك القاعدة، كما في مثالي: الجهة والتحيز، حيث فصّل إجمالها، وبين صوابها وغلطها.

ومن تلك الألفاظ المجملة لفظ (الظاهر)، وهو موضوع القاعدة الثالثة، حيث حرر ابن تيمية ما فيه من الإجمال والاشتراك، وردّ على من توهم التمثيل في نصوص الصفات، وأجاب عن استدلالاتهم، كما ردّ على من جعل اللفظ نظيرًا لما ليس مثله.

وأما القاعدة الرابعة ففيها بيان أن من توهّم التمثيل في نصوص الصفات، فإنه يكون معطلًا للنصوص عن دلالتها، ومنكرًا للصفات الثبوتية لله، كما يستلزم ذلك وصفه تعالى بالجمادات والناقصات، وساق ابن تيمية مثالين على ذلك الوهم وأتبعه بعدة أجوبة وردود.

وقرر ابن تيمية القاعدة الخامسة أن معاني الصفات معلومة، وأما كيفيتها فمجهولة، وبيّن التأويل الصحيح والفاسد، والتأويل المعلوم والمجهول، وأجاب عن جملة من الشبهات الناشئة عن عدم التفريق بين ما في الأذهان وما في الأعيان، وأشار إلى أن ما يقع من الاشتباه والاتفاق فإنه يُدفع بالإحكام والتفصيل، ثم أورد مقالة أهل التجهيل والتفويض، ونقضها بعدة أوجه.

وفي القاعدة السادسة أورد المسلك الفاسد في نفي الصفات ثم نقضه وساق طرفًا من شبهات نفاة الصفات وأجاب عنها، ثم قرر المسلك الصحيح في نفي الصفات،

وأورد عقب ذلك المسلك الفاسد في الإثبات، ونقده، ثم أتبعه بالطرق الصحيحة في الإثبات.

وقرر ابن تيمية في القاعدة السابعة أن الكثير مما دل عليه السمع يعلم بالعقل أيضًا، وردّ على المتكلمة من المعتزلة والأشاعرة في دعواهم أنه لا يعلم صدق الرسول إلا بأصول عقلية قرروها كحدوث العالم ونحوه، ثم ساق المؤلف وللمرة الثالثة شبهة العدم والملكة، وأورد كلام الآمدي، وبسط الرد عليه بعدة وجوه.

وأما الأصل الثاني (الشرع والقدر) فقد بيّن الواجب في هذا الأصل الجليل، وساق الأدلة والشواهد في تقرير توحيد العبادة، وردّ على المتكلمة والمتصوفة مقالتهم في التوحيد، وأكد أن التوحيد المطلوب هو عبادة الله وحده لا شريك له، وأتبعه بالحديث عن الإيمان بنبينا محمد صلى الله عليه وسلم ومحبته وطاعته، ثم ذكر مقالات الخائضين في القدر، وفصّل معتقد أهل السنة في الأسباب، وردّ على من أنكرها أو غلا فيها.

وتحدث عن مسألة التحسين والتقبيح العقليين، وأن الله - سبحانه - منزَّه عن القبح وحرر القول الفصل في هذه المسألة، وأعقب ذلك الرد على من قال بالجبر وأعرض عن الشرع، وحقق القول في لفظ (الفناء) عند الصوفية، وبيّن ابن تيمية أن الواجب على العبد هو الصبر على المقدور، وفعل المأمور، وتحقيق مقام العبادة لله والاستعانة به سبحانه.

وقد يسّر الله تعالى تدريس هذه الرسالة الجليلة في الجامعة والجامع، حيث درّستها ابتداءً لطلاب وطالبات كلية الشريعة وكلية أصول الدين بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وتمام تدريسها في جامع الصانع في حي السويدي بالرياض سنة ١٤٣١هـ،

فأصل هذا الشرح والتعليق هو خلاصة لتلك المدارسة والتدريس للتدمرية، لاسيما أثناء تدريسها في جامع الصانع.

وعوّلنا في هذا التعليق على طبعة وتحقيق د. محمد السعوي للتدمرية، وكذا طبعة مجموع ابن قاسم، مع تحري الأدق فيهما. وانتفعنا بشرح شيخنا العلامة عبد الرحمن بن ناصر البراك، فهو شرحُ عالم محقِّق، ونأمل أن يكون هذا التعليق من النقل المصدق، وكما قال المؤلف - رحمه الله -: «العلم شيئان: إما نقل مصدق، وإما بحث محقق، وما سوى ذلك فهذيان مسروق»[1].

وفي هذا التعليق نسوق ما قرره ابن تيمية في سائر كتبه الأخرى، والتي توضح ما يشكل من التدمرية، وتُفصّل ما أُجمل، وتزيل ما يوهم، مع السعي إلى تقريب التدمرية وتسهيلها، وإيضاح مقصود المؤلف، وبيان فهم كلامه بحسب مراده، وألحقنا جملة من التعليقات والتحريرات لابن تيمية؛ ليحصل به تمام الانتفاع للمتعلم والمعلم، والمبتدي وغير المبتدي.

وقام أخي الشيخ الفاضل عبد الله بن محمد بن خضر الزهراني بإعداد هذا الشرح للطبع، فجمع تلك التعليقات والشروحات، وصاغها للنشر، وخرَّج الأحاديث والآثار، وترجم للأعلام، وأضاف جملة من التعليقات الدقيقة والفوائد المهمة، ثم راجعت وفحصت ذلك كله، وألحقت جملة كثيرة من التعديلات والتوضيحات والزيادات، ثم راجع أخونا الشيخ الكريم محمد بن عمر الزبيدي مبيضة الكتاب مراجعة شاملة، فجزى الله الشيخين الفاضلين كل خير على سعيهما، وبارك الله في أعمارهما، فما كان لهذا الكتاب أن يطبع لولا تيسير الله تعالى، ثم جهودهما وحرصهما.

---

(١) الرد على البكري، ت السهلي ص٤١٠.

وأسأل الله تعالى أن ينفع بتأليف هذا الكتاب، وأن يكون خالصًا صوابًا وبالله التوفيق.

كتبه

عبد العزيز بن محمد آل عبد اللطيف

٨/ ١٠/ ١٤٣٧هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

قال الشيخ الإمام، العالم، العلَّامة، شيخ الإسلام، مفتي الأنام، أوحد عصره، وفريد دهره، ناصر السُّنة، وقامع البدعة، تقي الدين أبو العباس أحمد بن الشيخ، الإمام، العلَّامة، شهاب الدين عبد الحليم بن الشيخ، الإمام، العلَّامة، شيخ الإسلام، مجد الدين، أبي البركات عبد السلام ابن تيمية الحرَّاني رضي الله عنه وأرضاه[1]:

الحمد لله، نحمده ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مُضل له، ومن يُضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه

---

(١) جاء في مطلع الكتاب جملة من الألقاب التي ساقها الناسخ في حق أبي العباس ابن تيمية - رحمه الله -، وللمؤلف فتوى في الألقاب، خلاصتها: أن عادة السلف في القرون الثلاثة المفضَّلة الأسماء والكُنى، ولمَّا غلبت دولة بني بُويه أظهروا تلك الألقاب، مثل: ركن الدولة، وعضد الدولة، ونحوها، ثم أحدثوا الإضافة إلى الدين، مثل: ركن الدين، وعضد الدين. ثم قال: «ولا ريب أن ما يصلح مع الإمكان هو ما كان السلف يعتادونه من المخاطبات والكتابات، فمن أمكنه ذلك فلا يعدل عنه، وإن اضطر إلى المخاطبة خوفًا من تولُّد شرٍّ إذا عَدَل عنها، فيقتصر على مقدار الحاجة... ولا ريب أنَّ هذه المحدثات المنكرة التي أحدثها الأعاجم، وصاروا يزيدون فيها، فيقولون: عزُّ الملَّة والدين، وما أكثر ما يدخل في ذلك من الكذب المبين، بحيث يكون المنعوت بذلك أحقَّ بضدِّ ذلك الوصف، والذين يقصدون هذه الأمور فخرًا وخيلاء يعاقبهم الله بنقيض قصدهم، فيُذلهم الله ويسلط عليهم عدوَّهم» فتوى في القيام والألقاب: ص١٣، ت: صلاح الدين المنجد.

وسلم تسليمًا كثيرًا[1].

أمَّا بعد: فقد سألني من تعينت إجابتهم أن أكتب لهم مضمون ما سمعوه مني في بعض المجالس[2]، من الكلام في التوحيد والصفات، وفي الشرع والقَدَر، لمسيس الحاجة إلى تحقيق هذين الأصلين، وكثرة الاضطراب فيهما؛ فإنهما مع حاجة كل أحد

(١) افتتح ابن تيمية هذه الرسالة بخطبة الحاجة، وبيَّن شيئًا من معانيها في غير موضع، فذكر وجه كون هذه العبارة: «نحمده، ونستعينه، ونستغفره» من جوامع الكلم، فقال: «إن العبد بين أمرين: أمر يفعله الله به، فهي نعم الله التي تنزل عليه فيحتاج إلى شكر، وأمر يفعله هو، إمَّا خير وإما شر، فالخير يفتقر إلى معونة الله له، فيحتاج إلى الاستعانة، والشر يفتقر إلى الاستغفار ليمحو أثره» الفتاوى (١٨/ ٢٨٥).

كما بيَّن مقالة: «ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، وسيئات أعمالنا»، فقال إن شرَّ النفس هو الأعمال السيئة، وإن سيئات الأعمال هي عقوبات الأعمال، فهو يستعيذ من نوعي السيئات: الأعمال السيئات وعقوباتها؛ لأنَ السيئات يراد بها النِّقم والعقوبات، ويراد بها المعاصي والذنوب. ينظر: الفتاوى (١٤/ ٢٧)، (١٨/ ٢٩٠).

(٢) نصَ ابن تيمية هنا على سبب تأليفه هذه الرسالة، وهو أمران اثنان: الأول: سؤال من تعيَّنت إجابته، والثاني: أهمية ما سئل عنه، وقد بيَّن هذه الأهمية بقوله: «لمسيس الحاجة إلى تحقيق هذين الأصلين، وكثرة الاضطراب فيهما» إلى قوله: «وما يعتري القلوب في ذلك من الشُّبه...».

ويلحظ هنا ما كان عليه ابن تيمية - رحمه الله - من الجود العظيم بعلمه، والانتصاب لنفع الناس وتعليمهم، كما بيَّنه الذهبي بقوله: «وله محبُّون من العلماء والصُّلحاء، ومن الجند والأمراء، ومن التجار والكبراء. وسائر العامة تحبه؛ لأنه منتصب لنفعهم ليلًا ونهارًا، بلسانه وقلمه» العقود الدرية ص١٦٩.

وذلك على خلاف صنيع أهل البدع الذين أكثروا من التأليف للسلاطين والأمراء والوزراء؛ كما حكاه ابن تيمية بقوله: «وتجد أئمة أهل العلم من أهل البدعة والفرقة من أهل الإيمان والنفاق يصنِّفون لأهل السيف والمال من الملوك والوزراء في ذلك، ويتقرَّبون إليهم بالتصنيف في ما يوافقهم... كأبي المعالي الجويني الذي صنَّف (النظامية)، و(الغياثي) لنظام الملك، وصنَّف الرازي كتاب (الملخَّص في الفلسفة) لوزير وقته زهير، وكتابًا في (أحكام النجوم) لملك وقته علاء الدين، وكتابًا في (السِّحر وعبادة الأوثان) لأم الملك» الاستقامة (١/ ٤٣ - ٤٥) باختصار. وينظر: المنهاج (٤/ ٩٧)، درء التعارض (٥/ ١٠).

إليهما، ومع أن أهل النظر والعلم، والإرادة والعبادة[1]، لا بد أن يخطر لهم في ذلك من الخواطر والأقوال ما يحتاجون معه إلى بيان الهدى من الضلال، لا سيما مع كثرة من خاض في ذلك بالحق تارة، وبالباطل تارات، وما يعتري القلوب في ذلك من الشُّبه التي توقعها في أنواع الضلالات.

فالكلام في باب التوحيد والصفات هو من باب الخبر، الدائر بين النفي والإثبات، والكلام في الشرع والقدر هو من باب الطلب والإرادة، الدائر بين الإرادة والمحبة، وبين الكراهة والبغض نفيًا وإثباتًا[2].

والإنسان يجد في نفسه الفرق بين النفي والإثبات، والتصديق والتكذيب، وبين الحبِّ والبغض، والحضِّ والمنع. حتى إن الفرق بين هذا النوع وبين النوع الآخر

---

(١) أهل النظر مثل المتكلمين، وأهل الإرادة هم الصوفية، وهذه «التدمرية» حافلة بالرد على هاتين الطائفتين، فطالما علقت الشكوكُ بالمتكلِّمة، ولحقت الشطحات بالمتصوفة.
وقد بيَّن المؤلف ما في لفظ (النظر)، و(الإرادة) من الإجمال، وأنه قد يراد به النظر الشرعي في ما بعث الله به الرسول ﷺ من الآيات، وأن الإرادة الشرعية هي إرادة ما أمر الله تعالى به. وقد يكون نظرًا بدعيًّا كلاميًّا، أو إرادة محدَثة صوفية. ينظر: النبوات (١/ ٢٩٠)، جامع الرسائل (٢/ ١١٠).
ثم إن المؤلف قرر أنه لا بد من النظر المشروع والإرادة المشروعة، فهما القوتان العلمية والعملية، ولا يستغني العبد عنهما، وهذا الذي يتفق مع طبيعة الإنسان أنه حارث (قوة عملية)، وهمام (قوة علمية). ينظر: الفرقان بين الحق والبطلان ص٣٩٦، والتعليق على كتاب نقض المنطق ص٦١.
(٢) جاء ما يقرر ذلك في غير موطن، فقال: «وأما الدين فجِماعه شيئان: تصديق الخبر، وطاعة الأمر» جامع الرسائل (٢/ ٣٤١ قاعدة في المحبة). وينظر: شرح الأصبهانية ص١٠.
وقال أيضًا: «وإذا كان الحب أصل كل عمل من حق وباطل، وهو أصل الأعمال الدينية وغيرها، وأصل الأعمال الدينية حب الله ورسوله، كما أن أصل الأقوال الدينية تصديق الله ورسوله». جامع الرسائل (٢/ ٣٤١ قاعدة في المحبة).
فما كان خبرًا؛ ففائدته التصديق والاعتقاد، وما كان طلبًا ففائدته الاستجابة والقبول. ينظر: الفتاوى (١٩/ ١٣٢)، (٢٨/ ١٩٤).
وابن تيمية - رحمه الله - يشير إلى أن توحيد الصفات من باب الخبر، فيطلق عليه التوحيد العلمي الخبري، وأما توحيد العبادة (الشرع) فهو من باب الطلب، لذا يقال عنه: التوحيد الإرادي الطلبي.

معروف عند العامة والخاصة، معروف عند أصناف المتكلمين في العلم، كما ذكر ذلك الفقهاء في كتاب الأيمان، وكما ذكره المقسِّمون للكلام من أهل النظر والنحو والبيان، فذكروا أن الكلام نوعان: خبر وإنشاء، والخبر دائر بين النفي والإثبات، والإنشاء: أمر أو نهي أو إباحة(١).

وإذا كان كذلك فلا بد للعبد أن يثبت لله ما يجب إثباته له من صفات الكمال، وينفي عنه ما يجب نفيه عنه مما يضاد هذه الحال. ولا بد له في أحكامه من أن يثبت خلقه وأمره، فيؤمن بخلقه المتضمن كمال قدرته، وعموم مشيئته، ويثبت أمره المتضمن بيان ما يحبه ويرضاه من القول والعمل، ويؤمن بشرعه وقدره إيمانا خاليًا من الزلل(٢).

---

(١) مقصود المؤلف: التفريق بين أصلي الصفات والشرع، فإن الصفات من باب الخبر، والشرع من باب الطلب، والفرق بين الخبر والطلب ظاهرٌ جليّ، يجده الإنسان في نفسه، كما أنه معلوم عند الفقهاء والنحاة وغيرهم.

(٢) بيَّن ابن تيمية هذا المعنى في عدة مواضع من كتبه، ومن ذلك قوله: «فالرب تعالى له الخلق والأمر، وعلينا أن نؤمن بدينه وبشرعه، ونؤمن بقضائه وقدره» بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٤٢٦).

كما بيَّن في موضع آخر أن كثيرًا من الناس تشتبه عليهم الحقائق الأمرية الدينية الإيمانية بالحقائق الخَلْقية القدرية الكونية؛ فإن الله - سبحانه وتعالى - له الخلق والأمر، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤]فهو - سبحانه - خالق كل شيء وربُّه ومليكه، لا خالق غيره ولا ربَّ سواه، ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، فكلُّ ما في الوجود من حركة وسكون فبقضائه وقدره ومشيئته وقدرته وخلقه، وهو - سبحانه - أمر بطاعته وطاعة رسله، ونهى عن معصيته ومعصية رسله، أمر بالتوحيد والإخلاص، ونهى عن الإشراك بالله. ينظر: الفتاوى (١١/ ٢٥١).

وذكر أن السلف وأئمة الفقهاء وجمهور المسلمين يثبتون الخلق والأمر، والإرادة الخَلْقية القدرية الشاملة لكل حادث، والإرادة الأمرية الشرعية المتناوِلة لكل ما يحبه الله ويرضاه لعباده، وهو ما أمرت به الرسل، وهو ما ينفع العباد ويصلحهم، ويكون له العاقبة الحميدة النافعة في المعاد الدافعة للفساد. وبيَّن أن هذه الإرادة الأمرية الشرعية متعلِّقة بإلهيته المتضمنة لربوبيته، كما أن تلك الإرادة الخلقية القدرية متعلقة بربوبيته.

=

وهذا[1] يتضمن التوحيد في عبادته وحده لا شريك له، وهو التوحيد في القصد والإرادة والعمل، والأول[2] يتضمن التوحيد في العلم والقول، كما دلت على ذلك سورة ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ ودلت على الآخر سورة ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ وهما سورتا الإخلاص، وبهما كان يقرأ ﷺ بعد الفاتحة في ركعتي الفجر[3] وركعتي الطواف[4] وغير ذلك[5].

=ثم قرر أن من نظر وراعى هذه الإرادة الخلقية الكونية القَدَرية دون الإرادة الأمرية الشرعية؛ فإنه يكون له بداية بلا نهاية، فيكون من الأخسرين أعمالًا، الذين يحصل لهم بعض مطالبهم في الدنيا؛ لاستعانتهم بالله إذ شهدوا ربوبيته، ولا خلاق لهم في الآخرة؛ إذ لم يعبدوا الله مخلصين له الدين، كما هو واقع طوائف من أهل التصوف والكلام. وأن من نظر إلى الإرادة الشرعية الأمرية دون الإرادة الخلقية الكونية القدرية؛ فإنه قد يكون له عاقبة حميدة؛ لكنه يكون عاجزًا مخذولًا، حيث لم يشهد ربوبية الله وفقره إليه، ليكون متوكِّلا عليه، بريًّا من الحول والقوة إلا به، كما هو واقع وحال القدرية من المعتزلة ونحوهم. ينظر: الفتاوى (١٧/ ٦٤).

(١) المراد: الأصل الثاني: الشرع والقدر.

(٢) المراد: التوحيد الاعتقادي.

(٣) جاء ذلك في صحيح مسلم (٧٢٦) من حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - أن رسول الله ﷺ قرأ في ركعتي الفجر: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ [الكافرون: ١]، و﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١].

(٤) جاء ذلك في صحيح مسلم (١٢١٨) من حديث جابر بن عبد الله - رضي الله عنهما - الطويل، في صفة حج النبي ﷺ.

(٥) بسط ابن تيمية هذا المعنى في غير موضع، كقوله: «وسورة ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ فيها التوحيد القولي العملي، الذي تدل عليه الأسماء والصفات، ولهذا قال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝١ اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: ١-٢]، وسورة: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ فيها التوحيد القصدي العملي، كما قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ ۝١ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾ [الكافرون: ١-٢]؛ وبهذا يتميز من يعبد الله ممن يعبد غيره، وإن كان كلاهما يقر بأن الله ربُّ كل شيء، ويتميز عباد الله المخلصون الذين لم يعبدوا إلا إياه، ممن عبد غيره وأشرك به، أو نظر إلى القدر الشامل لكل شيء، فسوّى بين المؤمنين والكفار، كما كان يفعل المشركون من العرب، ولهذا قال ﷺ: «إنها براءة من الشرك» الاقتضاء (٢/ ٨٥٢).

وقرر أن توحيد الإلهية يتضمن توحيد الصفات؛ حيث ذكر أن التوحيد الذي جاءت به الرسل ونزلت به الكتب هو توحيد الإلهية، وهو أن يُعبَد الله وحده لا شريك له، وهو متضمن لشيئين: =

فأما الأول: وهو التوحيد في الصفات، فالأصل في هذا الباب أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسله نفيًا وإثباتًا، فيُثبَت لله ما أثبته لنفسه، ويُنفى عنه ما نفاه عن نفسه(١).

=١- التوحيد القولي العلمي: وهو إثبات صفات الكمال له، وتنزيهه عن النقائص، وتنزيهه عن أن يماثله أحد في شيء من صفاته، كما قال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ اللَّهُ الصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١-٤]؛ فالصمدية تثبت له الكمال، والأحدية تنفي مماثلة شيء له في ذلك.

٢- التوحيد العملي الإرادي: أن لا يعبد إلا إياه، فلا يدعو إلا إياه، ولا يتوكَّل إلا عليه، ولا يخاف إلا إياه... قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ ﴿١﴾ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾ [الكافرون: ١-٢] وهذا التوحيد يتضمن أن الله خالق كل شيء، وربه ومليكه، لا شريك له في الملك. ينظر: الصفدية (٢/ ٢٢٨ - ٢٢٩)، ودرء التعارض (٧/ ٣٩١).

كما أشار - رحمه الله - إلى التلازم بين هذين التوحيدين؛ حيث قرر أن اسمه تعالى (الصَّمد) يستلزم دعاءه، وعدم الإشراك به. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٤/ ٥٣٩).

وقرر أن من لم يثبت لله الصفات لم يحقق عبادته له، فلهذا وغيره كان الشرك بعبادة غير الله واقعًا في نفاة الصفات. ينظر: شرح الأصبهانية ص١١٦.

(١) هذا الأصل يكرره ابن تيمية - رحمه الله - في كثير من كتبه ورسائله، كما في العقيدة الواسطية ص٩١، والحموية ص٢٦٥، والفتاوى (٥/ ٢٥٧، ٢٦٣)، (٦/ ٣٨، ٥١٥، ٥١٨)، (١١/ ٢٥٠، ٤٧٩)، (١٢/ ٧٣، ٥٧٥)، (١٣/ ١٦٠، ٣٠٥)، والصفدية (١/ ١٠٣)، (٢/ ٣١٤)، وغيرها.

وقد أجمع أئمة أهل السنة على هذا الأصل العظيم، وقرروه في كتبهم ومصنفاتهم، ومنهم: أبو حنيفة كما نقله ابن أبي العز في شرح الطحاوية (٢/ ٤٢٧)، ومحمد بن الحسن الشيباني كما في شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي (رقم ٧٤٠)، وذم التأويل لابن قدامة ص١٣، وعبد الرحمن بن القاسم العُتَقي (تلميذ الإمام مالك) كما في أصول السنة لابن أبي زمنين ص٢١٢، وعبد العزيز الكناني في كتابه الحيدة ص٤٧، والإمام أحمد بن حنبل كما في المحنة لحنبل بن إسحاق ص٦٨، ونقله القاضي أبو يعلى في إبطال التأويلات ص٣٤٥، ومحمد بن جرير الطبري في كتابه التبصرة ص١٤٠، ومحمد بن إسحاق بن خزيمة في كتابه التوحيد (١/ ٢٦)، ومحمد بن علي الكرجي القصّاب، كما نقله الذهبي في السير (١٦/ ٢١٣)، وابن عبد البر في كتابه التمهيد (٧/ ١٤٥)، وقوام السنة الأصبهاني في كتابه الحجة في بيان المحجة (٢/ ٣٨٣)، وابن قدامة في ذم التأويل ص١١، وغيرهم.

وقد عُلم أن طريقة سلف الأمة وأئمتها إثبات ما أثبته من الصفات من غير تكييف ولا تمثيل، ومن غير تحريف[1] ولا تعطيل[2]، وكذلك ينفون عنه ما نفاه عن نفسه، مع إثبات ما أثبته من الصفات من غير إلحاد، لا في أسمائه تعالى ولا في آياته، فإن الله ذم الذين يلحدون في أسمائه[3] وآياته، كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى[4] فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا أَفَمَن يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ

(١) بيَّن ابن تيمية في حكاية مناظرة الواسطية وجه نفيه التحريف والتكييف والتمثيل، بأن التحريف اسم جاء القرآن بذمه، فنفى ابن تيمية ما ذمه الله من التحريف، وكذا التمثيل نفاه الله بنص كتابه، حيث قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] . ينظر: الفتاوى (٣/ ١٦٥ المناظرة)، (٣/ ١٩٥).
وقال: «قولي: من غير تكييف ولا تمثيل، ينفي كل باطل؛ وإنما اخترت هذين الاسمين لأن التكييف مأثور نفيه عن السلف، كما قال ربيعة، ومالك، وابن عيينة، وغيرهم - المقالة التي تلقّاها العلماء بالقبول -: (الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة)، فاتفق هؤلاء السلف على أن التكييف غير معلوم لنا، فنفيتُ ذلك اتِّباعًا لسلف الأمة، وهو أيضًا منفيّ بالنص، فإن تأويل آيات الصفات يدخل فيها حقيقة الموصوف وحقيقة صفاته غير معلومة... وكذلك التمثيل: منفيٌّ بالنص، والإجماع القديم، مع دلالة العقل على نفيه ونفي التكييف، إذ كُنه الباري غير معلوم للبشر» الفتاوى (٣/ ١٩٥ - ١٩٦)، (٣/ ١٦٧) باختصار. فالمقصود أن ابن تيمية لم ينفِ إلا ما دل الدليل على نفيه.
كما عرَّف ابن تيمية التحريف في تلك المناظرة، فقال: «هو إزالة اللفظ عما دل عليه من المعنى: مثل تأويل بعض الجهمية لقوله تعالى: «﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، أي: جرحه بأظافير الحكمة تجريحًا، ومثل تأويلات القرامطة والباطنية وغيرهم» الفتاوى (٣/ ١٦٥).

(٢) والتعطيل: هو جحد ونفي حقائق ما نعت الله تعالى به نفسه، حتى يُشبِّهوه بالعدم والموات. ينظر: الاقتضاء (٢/ ٨٥٢)، الفتاوى (٣/ ٣٧٣ الوصية الكبرى).

(٣) قرر ابن القيم أن الإلحاد في أسمائه تعالى: هو العدول بها وبحقائقها ومعانيها عن الحق الثابت لها، وهو مأخوذ من الميل، كما يدل عليه مادته (ل ح د). ينظر: بدائع الفوائد (١/ ٢٩٧).

(٤) وضع ابن تيمية - رحمه الله - ضابطًا لمعنى الأسماء الحسنى، فقال: «الأسماء الحسنى: هي التي يدعى الله تعالى بها، وهي التي جاءت في الكتاب والسنة، وهي التي تقتضي المدح والثناء بنفسها» شرح الأصبهانية ص٩.

الْقِيَامَةِ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [فصلت: ٤٠][(١)(٢)].

فطريقتهم تتضمن إثبات الأسماء والصفات، مع نفي مماثلة المخلوقات، إثباتًا بلا تشبيه[(٣)]، وتنزيهًا بلا تعطيل، كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ

(١) قرر ابن كثير - رحمه الله - أن في قوله تعالى في هذه الآية: ﴿لا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا﴾ [فصلت: ٤٠] تهديدًا شديدًا، ووعيدًا أكيدًا؛ أي: إنه - تعالى - عالم بمن يلحد في آياته وأسمائه وصفاته، وسيجزيه على ذلك بالعقوبة والنكال. ينظر: تفسير ابن كثير (٧/ ١٨٣).

(٢) بيَّن ذلك ابن تيمية، فقال: «كل من اعتقد نفي ما أثبته الرسول ﷺ، حصل في نوع من الإلحاد بحسب ذلك، وهؤلاء كثيرون في المتأخرين، قليلون في السلف، ومن تدبر كلام كثير من مفسري القرآن، وشارحي الحديث، ومصنفي العقائد النافية والكلام، وجد فيه من هذا ما يتبين له به حقيقة الأمر» درء التعارض (١٠/ ٢٧٠).

وقرر أيضًا أن من ظن أن إثبات حقيقة أسماء الله تعالى وصفاته يلزم منه مشابهة المخلوق فهو من أجهل الناس، وكان كلامه مشتملًا على السفسطة والزندقة؛ لأنه يقتضي نفي جميع أسماء الله وصفاته، وهذا هو غاية الزندقة والإلحاد. ينظر: الفتاوى (٥/ ٢١٢)، التسعينية (٢/ ٥٤٢).

(٣) فالذي يبدو أن قوله: «بلا تشبيه»، فيه تجوُّز ومسامحة في التعبير، وإلا فالذي قرره ابن تيمية في عدة مواضع: أن لفظ (التشبيه) لفظ مجمل. ينظر: المنهاج (٢/ ١١٠)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٨٧)، (٢/ ٥١٢)، (٧/ ٥٦٩)، الفتاوى (٥/ ٣٦٤).

وبيَّن - رحمه الله - أن هذا اللفظ قد دخله الاشتراك بسبب اختلاف اصطلاحات المتكلمين وغيرهم؛ فالمعتزلة يريدون به: إثبات شيء من الصفات، وكثير من متكلمة الصفاتية يريدون به: إثبات الصفات أو بعضها. ينظر: الفتاوى (٤/ ١٥٠).

كما نص - رحمه الله - على أن التشبيه في اصطلاح المتكلمين وغيرهم هو التمثيل. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٣/ ١٣٤). وقد تعقَّبهم في ذلك، ونص على أن التسوية بين معنى التشبيه والتمثيل نوع من الاضطراب. ينظر: درء التعارض (٥/ ١٨٨). إذ الفرق بينهما ثابت من جهة اللغة والشرع.

وقرر أن من أراد بلفظ (التشبيه) ما نفاه القرآن ودل عليه العقل فهذا حق، فإن خصائص الربِ تعالى لا يوصف بها شيء من المخلوقات، ولا يماثله شيء من المخلوقات في شيء من صفاته. وإن أراد بـ(التشبيه) أن لا يَثْبُت لله شيء من الصفات، بحجة أن العبد موصوف بها، فهو معنى باطل، فلا يقال: هذا تشبيه يجب نفيه؛ فإنه ما من شيئين إلا وهما متفقان في أمر من الأمور. ينظر: المصادر السابقة.

ولما كان في اللفظ هذا الاشتباه؛ أعرض عن التعبير به في مقام تقرير عقيدة السلف، كما في رسالته (الواسطية)، وعبر باللفظ المأثور (التمثيل)، وبيَّن ذلك بقوله: «ذكرتُ في النفي التمثيل ولم أذكر التشبيه؛ لأن التمثيل نفاه الله بنص كتابه حيث قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وقال: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾،=

الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]،[١] ففي قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ رد للتشبيه والتمثيل، وقوله: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ رد للإلحاد والتعطيل[٢]. والله - سبحانه وتعالى -

---

=وكان أحب إليّ من لفظ ليس في كتاب الله ولا في سنة رسوله، وإن كان قد يعنى بنفيه معنى صحيح، كما قد يعنى به معنى فاسد» الفتاوى (٣/ ١٩٥ حكاية مناظرة الواسطية).

(١) اتفق أهل السنة على أن الله تعالى ليس كمثله شيء؛ لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله. ينظر: شرح الطحاوية (١/ ٥٧). وهذه الآية العظيمة أفردها ابن تيمية برسالة مستقلة، حيث قال: «كتبنا رسالة مفردة في قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وما فيها من الأسرار والمعاني الشريفة» المنهاج (٢/ ١٨٥). ونص أبو عبد الله ابن رُشَيِّق المغربي (ت ٧٤٩هـ) على أنها تقع في نحو خمسين ورقة. ينظر: أسماء مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية ضمن الجامع لسيرة شيخ الإسلام ص٢٩١ لعلي العمران، ومحمد عزير شمس.

وقد اختلف أهل العلم في تقدير الآية، وذلك بالنظر إلى حرف (الكاف)، أو بالنظر إلى لفظة (مثل)، على أقوال عدة، أهمها:

الأول: أن الزائد في الآية هو حرف (الكاف)، وهو حرف صلة مزيد للتأكيد، فتكرر الجملة عدة مرات؛ تأكيدًا لمعناها، فيكون المعنى: ليس مثله شيء، ليس مثله شيء. وممن قال بهذا القول: ابن أبي زمنين، والأزهري، وابن فارس، وابن أبي العز الحنفي، وابن قتيبة في قولٍ له، وهو المشهور عند أهل الإعراب. ينظر: تفسير ابن أبي زمنين (٤/ ١٦٣)، تهذيب اللغة (١٥/ ١٠٠)، الصاحبي في فقه اللغة ص١١٥، شرح الطحاوية (١/ ١٢٤)، تأويل مشكل القرآن ص٢٥٠، مغني اللبيب (٣/ ١٩)، الجنى الداني ص٨٧.

الثاني: أن الزائد في الآية هو لفظ (مثل)، وهو اسم صلة مزيد للتأكيد، فتكرر الجملة عدة مرات؛ تأكيدًا لمعناها، وممن قال به: البغوي، والبيهقي، وثعلب، وابن قتيبة في قولٍ له. ينظر: تفسير البغوي (٧/ ١٨٦)، الأسماء والصفات (٢/ ٣٤)، تفسير القرطبي (١٨/ ٤٤٩)، تفسير غريب القرآن لابن قتيبة ص٣٩١. ينظر رسالة: آيات العقيدة المتوهم إشكالها، د. زياد العامر ص١٨٢-١٨٦.

(٢) طريقة أهل السنة في غاية الاطراد في هذا الباب وغيره: إثبات بلا تمثيل، وتنزيه بلا إلحاد ولا تعطيل، بخلاف من عَدَل عن طريقتهم من أهل الكلام المُحدَث، فإنهم لا يذكرون في تنزيهه عن النقائص قولًا مطردًا مستقيمًا، بل أقوالهم متناقضة، فيذكرون في النفي أنه ليس بجوهر، ولا جسم، ولا متحيز... ثم ما ينفونه من الصفات يقولون: أنه يستلزم أن يكون جوهرًا، أو جسمًا... ثم هم يثبتون من الصفات ما يلزم فيه نظير ما يلزم في ما نفوه، وإذا لزمهم في ما أثبتوه نظير ما يلزم في ما نفوه لزمهم: إما النفي المطلق وهو التعطيل المحض، وإما أن يكون ما ذكروه من الدليل على ما نفوه باطلًا. ينظر: شرح الأصبهانية ص٤٣٨.

بعث رسله[1] بإثبات مفصل، ونفي مجمل[2]، فأثبتوا له الصفات على وجه التفصيل، ونفوا عنه ما لا يصلح له من التشبيه والتمثيل، كما قال تعالى: ﴿فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، قال أهل اللغة: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥] أي: نظيرًا يستحق مِثْل اسمه، ويقال: مُسامِيًا يُسامِيه[3]. وهذا معنى ما يروى عن ابن عباس: هل تعلم له مِثْلًا أو شبيهًا[4].

---

(١) أطلق أبو العباس هاهنا على مذهب السلف الصالح أنه مذهب الرسل، وهذا يدل على عميق فقهه، وسعة أفقه، وتمام ثقته بعقيدة أهل السنة، وأنها عقيدة الإسلام التي جاء بها نبينا محمد ﷺ، وسائر النبيين والمرسلين. ولذا حكى في (الواسطية) أن طريقة أهل السنة هي دين الإسلام الذي بعث الله به محمدًا ﷺ. ينظر: الفتاوى (٣/ ١٥٩). ووصف هذه (العقيدة الواسطية) بأنها عقيدة محمد ﷺ، فهي المأثورة عن النبي ﷺ وأصحابه. ينظر: الفتاوى (٣/ ١٩، ١٧٩، ١٨٩).
ولما قال الفخر الرازي أن خصومه في هذا الباب الحنابلة والكرّامية، أجابه أبو العباس قائلًا: «بل خصومه جميع الأنبياء والمرسلين وجميع الصحابة والتابعين...» بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٣١).

(٢) قرر ابن تيمية في عدة مواضع هذه المسألة، وبيَّن أن المعطلة على النقيض من ذلك، فأخبروا عن الله تعالى بإثبات مجمل ونفي مفصل، ومن ذلك قوله: «وطريقة الرسل - صلوات الله عليهم - إثبات صفات الكمال لله على وجه التفصيل، وتنزيهه بالقول المطلق عن التمثيل، فطريقتهم إثبات مفصل ونفي مجمل. وأما الملاحدة من المتفلسفة والقرامطة والجهمية ونحوهم فبالعكس؛ نفي مفصل وإثبات مجمل» الفتاوى (٦/ ٥١٥).
وقال في موضع آخر: «أخبر الله تعالى في كتابه بإثبات مفصل ونفي مجمل. والمعطلة الجهمية - متكلمهم ومتفلسفهم - أخبروا بإثبات مجمل ونفي مفصل» درء التعارض (٥/ ١٦٣). ينظر: الفتاوى (٦/ ٣٧، ٦٦)، المنهاج (٢/ ١٨٥-١٨٦)، شرح الأصبهانية ص٤٣٤.

(٣) ينظر: الصحاح للجوهري (٦/ ٢٣٨٣ مادة «سما»)، المُحكم لابن سيده (٨/ ٦٢٥)، لسان العرب (١٤/ ٤٠٣ مادة «سما»)، تاج العروس للزَّبيدي (٣٨/ ٣٠٨ مادة «سمو»).

(٤) وبنحوه قال مجاهد، وقتادة، وابن جريج، وابن زيد. ينظر: تفسير الطبري (١٥/ ٥٨٥-٥٨٦ ط. هجر)، تفسير ابن كثير (٥/ ٢١٤، ٢٥٠).
قال ابن تيمية: «لا أحد يساميه، ولا يستحق أن يسمَّى بما يختصُّ به من الأسماء، ولا يساويه في معنى شيء من الأسماء، لا في معنى الحي، ولا العليم، ولا القدير، ولا غير ذلك من الأسماء، ولا في معنى الذات، والموجود، ونحو ذلك من الأسماء العامة، ولا يكون إلهًا، ولا ربًّا، ولا خالقًا» الفتاوى (٢٧/ ٣٦٦).
=

وقال تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٣ - ٤]، وقال تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢]، وقال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥][(١)]، وقال تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٠٠﴾ بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٠٠ - ١٠١][(٢)]، وقال تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ﴿١﴾ الَّذِي لَهُ مُلْكُ

=ونقل ابن القيم تفسير ابن عباس للآية، ثم قال: «وذلك نفي عن المخلوق أن يكون مشابهًا للخالق، ومماثلًا له، بحيث يستحق العبادة والتعظيم، ولم يقل - سبحانه -: هل تعلمه سميًّا، أو مشبهًا لغيره، فإن هذا لم يقله أحد. بل المشركون المشبهون جعلوا بعض المخلوقات مشابهًا له، مساميًا، وندًّا وعدلًا، فأنكر عليهم هذا التشبيه والتمثيل» إغاثة اللهفان (٢/ ٩٨٤).

(١) بيَّن المؤلف أن آية: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا﴾، نهي عام، وأن آية: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا﴾، نهي خاص، وذكره الله بعد الحديث عن بيت الله الحرام، لينتهي عن قصد الأنداد المضاهية له. ينظر: الفتاوى (١٤/ ٤٣).

(٢) في الآية مسألتان:

الأولى: في قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، فقد قرر ابن تيمية - رحمه الله - أن المعنى: أي مبدعهما، وليس المراد أن سمواته وأرضه بديعة كما تحتمله العربية لولا السياق؛ لأن المقصود نفي ما زعموه من خرق البنين والبنات له، ومن كونه اتخذ ولدًا. ينظر: الفتاوى (٢/ ٤٤٤).

الثانية: لما تحدَّث ابن القيم عن استحالة نسبة الولد إلى الله تعالى، ذكر أربع حجج على ذلك، منها: كمال علمه سبحانه، وعموم خلقه لكل شيء، واستحالة نسبة الصاحبة إليه، ثم ذكر آية سورة الأنعام هذه، ثم قال: «فأما منافاة عموم خلقه لنسبه الولد إليه فظاهر؛ فإنه لو كان له ولد لم يكن مخلوقًا، بل جزءًا، وهذا ينافي كونه خالق كل شيء... وأما منافاة عدم المصاحبة للولد فظاهر أيضًا؛ لأن الولد إنما يتولّد من أصلين: فاعل، ومحل قابل، يتصلان اتصالًا خاصًا، فينفصل من أحدهما جزء في الآخر فيكون منه الولد، فمَنْ ليس له صاحبة كيف يكون له ولد؟... وأما منافاة عموم علمه تعالى للولد، فيحتاج إلى فهم خاص، وتقريره أن يقال: لو كان له ولد لعَلِمَه؛ لأنه بكل شيء عليم، وهو تعالى لا يعلم له ولد، فيستحيل أن يكون له ولد لا يعلمه، وهذا استدلال بنفي علمه للشيء على نفيه في نفسه، إذ لو كان لعَلِمَه، فحيث لم يعلمه فهو غير كائن» بدائع الفوائد (٤/ ١٥٧٧-١٥٧٨) باختصار.

السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ١، ٢]، وقال تعالى: ﴿فَاسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ الْبَنَاتُ وَلَهُمُ الْبَنُونَ ﴿١٤٩﴾ أَمْ خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ إِنَاثًا وَهُمْ شَاهِدُونَ ﴿١٥٠﴾ أَلَا إِنَّهُم مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ ﴿١٥١﴾ وَلَدَ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ﴿١٥٢﴾ أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ ﴿١٥٣﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿١٥٤﴾ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٥٥﴾ أَمْ لَكُمْ سُلْطَانٌ مُّبِينٌ ﴿١٥٦﴾ فَأْتُوا بِكِتَابِكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٥٧﴾ وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ ﴿١٥٨﴾ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٥٩﴾ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ﴾ [الصافات: ١٤٩ - ١٦٠] إلى قوله: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الصافات: ١٨٠ - ١٨٢][1]، فسبّح نفسه عما يصفه المفترون المشركون، وسلَّم على المرسلين، لسلامة ما قالوه من الإفك والشرك[2]، وحمد نفسه إذ هو - سبحانه - المستحق للحمد بما له من الأسماء والصفات وبديع المخلوقات.

---

(١) قوله في الآية الكريمة: ﴿رَبِّ الْعِزَّةِ﴾ أي: ذي العزَّة. ينظر: الرد على بشر لعثمان بن سعيد الدارمي (١/ ٥٥٣).

(٢) تتكرر هذه العبارة في كلام ابن تيمية بألفاظ متقاربة جدًا، كما في: العقيدة الواسطية ص٩٢-٩٣، والفتاوى (٦/ ٣٧)، وجامع المسائل (٣/ ٢٨١ قاعدة حسنة في الباقيات الصالحات). وفي كلام ابن القيم أيضًا، كما في: الصواعق المرسلة (١/ ١٥٢، ١٥٣)، مختصر الصواعق (١/ ٥-٦)، جلاء الأفهام ص١٧٠.
وقد قرر ابن تيمية - رحمه الله - أن الله تعالى لما قال: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ كان تنزيهه عما وصفوه به متضمنًا لعظمته اللازمة لذلك النفي. ينظر: درء التعارض (٦/ ١٧٧).
كما بيَّن ابن القيم أن في الآية سرًّا عظيمًا من أسرار القرآن، فقال: «وقد ذكر تنزيهه لنفسه عما لا يليق بجلاله، ثم سلامه على رسله، وفي اقتران السلام عليهم بتسبيحه لنفسه سرٌّ عظيم من أسرار القرآن، يتضمَّن الرد على كل مبطل ومبتدع؛ فإنه نزه نفسه تنزيهًا مطلقًا، كما نزه نفسه عما يقول خلقه فيه، ثم سلم على المرسلين، وهذا يقتضي سلامتهم من كل ما يقول المكذِّبون لهم المخالفون لهم، وإذا سلموا من كل ما رماهم به أعداؤهم لزم سلامة كل ما جاؤوا به من الكذب والفساد، وأعظم ما جاؤوا به التوحيد، ومعرفة الله، ووصفه بما يليق بجلاله مما وصف به نفسه على ألسنتهم، وإذا سَلِم ذلك من الكذب والمحال والفساد؛ فهو الحق المحض، وما خالفه هو الباطل والكذب المحال» بدائع الفوائد (٢/ ٦٥٨).

وأما الإثبات المفصَّل، فإنه ذكر من أسمائه وصفاته ما أنزله في محكم آياته، كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥] الآية بكمالها، وقوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝١ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١ - ٤]، وقوله: ﴿وَهُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾، ﴿وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ﴾، ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، ﴿وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾، ﴿وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾، ﴿وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ[1] ۝١٤ ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ ۝١٥ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج: ١٤ - ١٦]، ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝٣ هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الحديد: ٣ - ٤][2].

وقوله: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمُ اتَّبَعُوا مَا أَسْخَطَ اللَّهَ وَكَرِهُوا رِضْوَانَهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ﴾ [محمد: ٢٨]، وقوله: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: ٥٤]، وقوله: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾، وقوله: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٩٣]، وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادَوْنَ لَمَقْتُ اللَّهِ أَكْبَرُ مِن مَّقْتِكُمْ أَنفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الْإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ﴾ [غافر: ١٠][3]،

---

(١) في معنى (الودود)، قولان: أحدهما: أنه فعول بمعنى فاعل، أي: هو - سبحانه - الوادُّ المحبُّ لعباده. والثاني: اسم مفعول بمعنى المودود والمحبوب لديهم.
قال ابن تيمية: «والكتاب والسنة وأقوال السلف والأئمة والأدلة العقلية إنما تدل على القول الأول» النبوات (١/ ٣٥٩).

(٢) العروج في الآية يتضمن معنى (الصعود) على مذهب البصريين. ينظر: التمهيد لابن عبد البر (٧/ ١٣٠)، اجتماع الجيوش الإسلامية ص١٤٤، ١٥٨.

(٣) المقت يراد به نفس المقت، ويراد به الممقوت، كما في نظائره من الألفاظ: الخلق، والأمر، والرحمة... والمقت: البغض الشديد. ينظر: الاستقامة (١/ ١٨).

وقوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن يَأْتِيَهُمُ[1] اللَّهُ فِي ظُلَلٍ[2] مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ [البقرة: ٢١٠]، وقوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ[3] وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فصلت: ١١].

وقوله: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، وقوله: ﴿وَنَادَيْنَاهُ مِن جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا﴾ [مريم: ٥٢]، وقوله: ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ [القصص: ٦٢]، وقوله: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس:

---

(١) الإتيان والمجيء إذا أتى مطلقًا فهو إتيان الله تعالى كما في هذه الآية، وإذا جاء مقيدًا فهو حسب التقييد إن خيرًا فخير، وإن شرًّا فشرّ. ينظر: نقض عثمان الدارمي على المريسي (١/ ٣٤٠)، الفتاوى (٦/ ١٤)، مختصر الصواعق المرسلة (٢/ ٢٢٧).

(٢) اتفق سلف الأمة على أن الله تعالى ليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته. ينظر: الفتاوى (٥/ ٢٥٨). فمن توهم أن الغمام يحيط بالله تعالى، فهو كاذب إن نقله عن غيره، وضال إن اعتقده في ربه تعالى، وباعتبار أن حرف (في) يفيد الظرفية في أصل وضعه اللغوي، والظرفية تقتضي احتواء المظروف والإحاطة به، فقد يقع هذا التوهم، ولذلك أجاب أهل العلم عن معنى هذه الآية بما يلي:

أولًا: أن الذي يأتي في ظُلل من الغمام هو الله عز وجل، ويكون حرف (في) هنا على أحد معنيين: إما بمعنى (مع) التي هي للمصاحبة، فيكون المعنى: أن الغمام يكون مصاحبًا لإتيان الله سبحانه. وهو قول أبي جعفر يزيد بن القعقاع. وإما أن يكون بمعنى (على) التي تفيد الاستعلاء والفوقية، فيكون المعنى: أن الله تعالى يأتي مستعليًا فوق الغمام. ينظر: تفسير البغوي (١/ ٢٤١)، تفسير القرطبي (٣/ ٣٩٦)، الجنى الداني ص٢٥٠، إبطال التأويلات لأبي يعلى (٢/ ٤٧١).

ثانيًا: أن الذي يأتي في ظُلل من الغمام هم الملائكة، وليس الله تعالى. وبه قال: أبو العالية الرياحي، والربيع بن أنس، والبيهقي. وجاء في قراءة - لا تثبت - عن أبي بن كعب وابن مسعود - رضي الله عنهما - أنهما قرآ: «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله والملائكة في ظُلل من الغمام». ينظر: تفسير الطبري (٣/ ٦٠٥ - ٦٠٩)، تفسير القرطبي (٣/ ٣٩٧)، الأسماء والصفات (٢/ ٣٧٠)، معاني القرآن للفراء (١/ ٣٠٥)، آيات العقيدة المتوهم إشكالها ص١١٤-١١٩.

(٣) قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾، أي: ارتفع، وأما تفسيره بأنه عمد إلى خلق السماء، فهذا وجه ضعيف، والمفسرون من السلف على خلافه، كما قاله ابن تيمية في شرح حديث النزول ص٣٨٩ - ٣٩٣. وينظر: الفتاوى (١٦/ ٣٥٩).

٨٢]، وقوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴿٢٢﴾ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٢٣﴾ هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [الحشر: ٢٢ - ٢٤].

إلى أمثال هذه الآيات والأحاديث الثابتة عن النبي ﷺ في أسماء الرب تعالى وصفاته، فإن في ذلك من إثبات ذاته وصفاته على وجه التفصيل، وإثبات وحدانيته بنفي التمثيل ما هدى الله به عباده إلى سواء السبيل، فهذه طريقة الرسل صلى الله عليهم أجمعين.

وأما من زاغ وحاد عن سبيلهم من الكفار، والمشركين، والذين أوتوا الكتاب، ومن دخل في هؤلاء من الصابئة[1]، والمتفلسفة، والجهمية، والقرامطة[2]

(١) الذي حرره ابن تيمية أن الصابئة نوعان:

الأول: صابئة حنفاء موحِّدون، وهم الذين أثنى عليهم الله تعالى بقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٦٢]، وقد كانوا يدينون بالتوراة والإنجيل قبل النسخ والتبديل، ومن كان قبلهم ممن اتَّبع ملة إبراهيم - عليه السلام - قبل نزول التوراة والإنجيل.

الثاني: صابئة مشركون، وهم الذين ابتدعوا الشرك، فصاروا مشركين. ينظر: الرد على المنطقيين ص٣٣٤. وهو اختيار العلامة الشيخ عبد الرحمن البراك، كما في شرحه على التدمرية ص١٠٥ ط. دار التدمرية.

(٢) القرامطة نسبة إلى (حمدان بن قرمط) من الباطنية، وقد كان هؤلاء الباطنية القرامطة يتظاهرون بالتشيع. ينظر: الصفدية (١/ ٢٨٥)، بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٨١ ط. ابن قاسم). ووضعوا لأنفسهم اصطلاحات روجوها على المسلمين، ومقصودهم بها مقصود الفلاسفة الصابئين، والمجوس الثنوية. ينظر: السبعينية (بغية المرتاد) ص١٩٣، ٣١٥. ونص ابن تيمية على أن (رسائل إخوان الصفا) هي أصل القرامطة الفلاسفة، كما نصَّ على أن رؤوسهم من أعظم المنافقين. ينظر: السبعينية (بغية المرتاد) ص٣٢٩، ٣٤١، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٧٤ ط. ابن قاسم).

يقول ابن تيمية: «القرامطة الباطنية وهم يتظاهرون بالتجهُّم والرفض جميعًا، وهم في الباطن من أعظم بني آدم كفرًا وإلحادًا، حتى صار شعارهم الملاحدة عند الخاص والعام، وهم كافرون بما جاءت به الرسل مطلقًا، ومن أعظم الناس منافقة لجميع الناس من أهل الملل المسلمين واليهود» بيان تلبيس الجهمية (٣/ ٥١٢ ط. المجمَّع).

الباطنية[1]، ونحوهم، فإنهم على ضد ذلك، يصفونه بالصفات السلبية على وجه التفصيل، ولا يثبتون إلا وجودًا مطلقًا[2] لا حقيقة له عند التحصيل، وإنما يرجع إلى وجود في الأذهان يمتنع تحققه في الأعيان، فقولهم يستلزم غاية التعطيل وغاية التمثيل، فإنهم يمثلونه بالممتنعات والمعدومات والجمادات، ويعطلون الأسماء والصفات تعطيلًا يستلزم نفي الذات.

---

(١) نص ابن تيمية على أن مسمى الباطنية في كلام الناس يطلق على صنفين:

الأول: من يقول إن للكتاب والسنة باطنًا يخالف ظاهرهما، فهؤلاء هم المشهورون عند الناس باسم الباطنية من القرامطة وسائر أنواع الملاحدة، وهم على قسمين:

١- قسم يرون ذلك في الأعمال الظاهرة حتى في الصلاة والصوم والحج والزكاة، وتحريم المحرمات من الفواحش والظلم والشرك ونحو ذلك. فيرون أن الخطاب المبيِّن لوجوب هذه الواجبات وتحريم المحرمات ليس هو على ظاهره المعروف عند الجمهور... وهؤلاء زنادقة منافقون باتفاق سلف أئمة الإسلام، ولا يخفى نفاقهم على من له بالإسلام أدنى معرفة.

٢- قسم يقولون بالباطن المخالف للظاهر في العلميات، وأما العمليات فيقرُّونها على ظاهرها، وهذا قول عقلاء الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام كابن رشد وأمثاله، مع أنهم في التزام الأعمال الشرعية مضطربون لِما في قلوبهم من المرض والنفاق، وتارة يرون سقوطها عنهم أو عن بعضهم دون العامة.

الثاني: الذين يتكلمون في الأمور الباطنة من الأعمال والعلوم، لكن مع قولهم: إنها توافق الظاهر، ومع اتفاقهم على أن من ادَّعى باطنًا يخالف الظاهر فهو منافق زنديق. وهؤلاء هم المشهورون بالتصوف عند الأمة. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٢/ ١٦٧ فما بعدها. ط. المجمَّع).

(٢) بيَّن ابن تيمية أن المطلق لا يوجد في الخارج مطلقًا؛ بل لا يوجد إلا معيّنًا، فلا يكون الوجود المطلق موجودًا في الخارج، حتى إن ذلك معلوم عند المناطقة.

ثم قرر - رحمه الله - أن من المعلوم بالضرورة أن الخارج لا يكون فيه مطلق كليٌّ أصلًا، أما المطلق بشرط الإطلاق، مثل الإنسان المسلوب عنه جميع القيود الذي ليس هو واحدًا ولا كثيرًا، ولا موجودًا ولا معدومًا، ولا كليًا ولا جزئيًّا، فهذا لا يكون في الخارج إلا إنسان موجود، ولا بد أن يكون واحدًا أو متعددًا، ولا بدَّ أن يكون معيّنًا جزئيًّا.

كما بيَّن أنه إذا قيل: إنه لا يوجد إلا في الذِّهن، فباعتبار أن الذهن يقدِّره ويفرضه، فالذهن يفرض أمورًا ممتنعة لا يمكن ثبوتها في الخارج، والمطلق من هذه الممتنعات. ينظر: الصفدية (١/ ٢٩٦ - ٢٩٧)، الفتاوى (٦/ ٥١٧).

فغاليتهم[1] يسلبون عنه النقيضين[2]، فيقولون: لا موجود ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل، لأنهم - بزعمهم - إذا وصفوه بالإثبات شبهوه بالموجودات، وإذا وصفوه بالنفي شبهوه بالمعدومات، فسلبوا النقيضين[3]، وهذا ممتنع في بدائه[4] العقول، وحرّفوا ما أنزل الله تعالى من الكتاب وما جاء به الرسول ﷺ، ووقعوا في شرٍّ مما فروا منه؛ فإنهم شبهوه بالممتنعات، إذ سلب النقيضين كجمع النقيضين، كلاهما من الممتنعات[5].

---

(١) المقصود أن المؤلف لما قرر مذهب الرسل وأتباعهم ثنَّى بالحديث عن مخالفيهم، فذكر معتقدهم إجمالًا، ثم حكى مقالات لثلاث طوائف منهم، فبدأ بأشنعها، وهم: الغلاة من الباطنية ونحوهم من المتفلسفة. ينظر: الفتاوى (٥/ ١٩٧).

(٢) نصَّ ابن تيمية - رحمه الله - على أن ألفاظ (التنافي، والتضاد، والتناقض، والتعارض) ألفاظ متقاربة في أصل اللغة، وإن كانت تختلف فيها الاصطلاحات، فكل مضادٍّ فهو مستلزم للتناقض اللغوي، ولهذا يسمي أهل اللغة أحد الضدين نقيض الآخر، وكل تعارض فهو مستلزم للتناقض اللغوي، فلفظ التضاد في اللغة أعم من لفظ التضاد عند المتكلمين، وبه جاء القرآن والسنة.
وأما النقيضان في اصطلاح كثير من أهل النظر: هما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان. والضدان: هما اللذان لا يجتمعان لكن قد يرتفعان. ينظر: درء التعارض (٥/ ٢٧١-٢٧٢)، بيان تلبيس الجهمية (٨/ ١٥٧-١٦٣).

(٣) بل إن بعضهم قال: إن هذه الأسماء - أي: ما ثبت لله من الأسماء الحسنى - لبعض المخلوقات، وأنها ليست له لا حقيقة ولا مجازًا. ينظر: الفتاوى (٥/ ١٩٧).

(٤) الأمر البدهي: هو ما لا يحتاج إلى نظر واستدلال، بل هو متفق عليه، كمعرفة أن نصف الاثنين واحد، والجبل أكبر من الحصاة.

(٥) نص ابن تيمية على أنه لم يقل أحد من العقلاء بهذا القول المتناقض إلا القرامطة الباطنية، حيث سلبوا عنه كل أمر ثبوتي وعدمي، فلا يقال: موجود ولا معدوم، ولا عالم ولا ليس بعالم، ولا قادر ولا ليس بقادر، ولا نحو ذلك، وقد بيَّن - رحمه الله - أنه قول معلوم الفساد من جهة: أن سلب النقيضين ممتنع، كما أن جمعهما ممتنع، فيمتنع أن يكون شيء من الأشياء لا موجودًا ولا معدومًا. كما بيَّن أنه مذهب متناقض، وذلك من جهة: أنهم لا بد أن يذكروا ما ذكروا أنه يُسلب عنه النقيضان بعض الأمور التي يتميَّز بها ليخبر عنه بهذا السلب، وأيُّ شيء قالوه فلا بد أن يتضمن نفيًا أو إثباتًا، بل لا بد أن يتضمن إثباتًا، ولهذا كان كثير من الملاحدة لا يصلون إلى هذا الحد؛ بل يقولون كما قال أبو يعقوب السجستاني وغيره من الملاحدة: نحن لا ننفي النقيضين، بل نسكتُ عن إضافة واحد منهما إليه؛ فلا نقول: هو موجود ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل. فيقال=

وقد عُلم بالاضطرار[1] أن الوجود لا بد له من موجِد واجب بذاته، غني عما سواه، قديم، أزلي، لا يجوز عليه الحدوث ولا العدم، فوصفوه بما يمتنع وجوده، فضلًا عن الوجوب أو الوجود أو القدم[2].

وقاربهم طائفة من الفلاسفة وأتباعهم[3]، فوصفوه بالسلوب والإضافات[4]، دون صفات الإثبات، وجعلوه هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق[5].

=لهم: إعراض قلوبكم عن العلم به، وكفُّ ألسنتكم عن ذكره، لا يوجب أن يكون هو في نفسه مجرَّدًا عن النقيضين؛ بل يفيد هذا كفرَكم بالله، وكراهتكم لمعرفته وذكره وعبادته، وهذا حقيقة مذهبكم. ينظر: الفتاوى (١٧/ ١٠٥-١٠٦ جواب أهل العلم والإيمان).

(١) العلم الضروري: هو ما يلزم نفس العبد لزومًا لا يمكنه معه دفعه عن نفسه. ينظر: درء التعارض (٦/ ١٠٦). وبعبارة أخرى: هو الذي يلزم نفس العبد لزومًا لا يمكنه الانفكاك عنه. ينظر: الفتاوى (٢/ ٧٦). أو كما يُعبِّر بعض الشيوخ قائلًا: إن الضروري واردات ترد على النفوس تعجَز النفوس عن ردِّها. ينظر: درء التعارض (٧/ ٤٣١).

(٢) والمراد أن هؤلاء الباطنية وصفوا الرب - سبحانه - بأنه ممتنع الوجود، مع أن إثبات أن الرب خالق العالم، وواجب الوجود من الضروريات البدهيات، فهو - سبحانه - واجب لا يجوز عليه الحدوث ولا العدم، وهذه الموجودات ممكنة الوجود يجوز عليها الحدوث والعدم، فهي مسبوقة بالعدم، ويلحقها الفناء، فلا بد لها موجِد الوجود، وهو الله وحده. ينظر: مذكرة التوحيد لعبد الرزاق عفيفي ص١٦.

(٣) المراد: الفلاسفة الإلهيين كابن سينا وابن رشد وأمثالهما، وأتباعهم كالباطنية. ينظر: الفتاوى (٦/ ٥١٧)، درء التعارض (٦/ ٢٣٨).

(٤) عرَّف ابن تيمية السُّلوب والإضافات بالمثال، فالسَّلب كأن يقول - عن اسمَي العليم والقدير -: إن الله ليس جاهلًا، ولا عاجزًا. وأما الإضافة فهو أن يجعل غيره عالمًا قادرًا. ينظر: الفتاوى (٥/ ٣٥٥ شرح حديث النزول). فالصفات الإضافية إنما هي صفات نسبية اعتبارية، فليست صفات ثبوتية لازمة، ولا وجودية. ينظر في معنى الأمور المتضايفة: الفتاوى (١١/ ١٤٧)، (١٧/ ١٤٨).

(٥) قال ابن تيمية: «وهم قد اعترفوا بهذا في المنطق، وبيَّنوا أن المطلق بشرط الإطلاق لا يوجد في الخارج، فلا يوجد فيه حيوان مطلق بشرط الإطلاق، ولا إنسان مطلق بشرط الإطلاق، وهذا بيِّن لجميع العقلاء» شرح الأصبهانية ص٤٦٠.

ويحسُن هاهنا ذكر الفرق بين (المطلق بشرط الإطلاق)، و(المطلق لا بشرط)، فالأول: هو الذي يسمى عند المناطقة بـ(الكلي العقلي)، وهو الذي لا يتقيد بشيء، ولا وجود له في الخارج. وأما=

وقد عُلم بصريح العقل أن هذا لا يكون إلا في الذهن، لا في ما خرج عنه من الموجودات، وجعلوا الصفة هي الموصوف، فجعلوا العلم عين العالم، مكابرة للقضايا البديهيات، وجعلوا هذه الصفة هي الأخرى، فلم يميّزوا بين العلم والقدرة والمشيئة جحدًا للعلوم الضروريات[1].

=الثاني: فهو الذي يسمى عندهم بـ (الكلي الطبيعي) وهو الذي يصدق على الأعيان، فإذا قيل: إنسان لا بشرط كونه واحدًا ولا كثيرًا، ولا بشرط كونه موجودًا ومعدومًا، فهذا يوجد في الخارج معيَّنًا مقيَّدًا، ومن ظنّ أنه يوجد كليًّا في الخارج فقد غلط، وإنما يوجد في الخارج جزئيًّا معينًا، فهو كليّ في الذهن، وأما في الخارج فلا يوجد إلا جزئيًّا، فالوجود المطلق لا بشرط لا يوجد إلا معينًا، إما بقيد في الذهن أو في الخارج. ينظر: الصفدية (١/ ٣٠٣ فما بعدها)، السبعينية (بغية المرتاد) ص٤٣٤، المنهاج (٨/ ٢٦-٢٧)، شرح الأصبهانية ص٤٦٠.

(١) حكى ابن تيمية أن عادة هؤلاء القوم أنهم يجعلون المعاني المتعددة شيئًا واحدًا، ثم بيَّن أنهم يتناقضون ففي بعض المواضع يجعلون الشيء الواحد أشياء متعددة، كما يجعلون الحقائق الموجودة في الخارج شيئين، ويجعلون صفاتها اللازمة لها ثلاثة أشياء، مقومة داخلة فيها ولازمة لماهيتها. الصفدية (٢/ ٢٣٦).

ولما ساق ابن تيمية مقالة الفلاسفة الذين وصفوا الله ورسوله بالسُّلوب والإضافات أتبعها بأربعة وجوه تكشف عن فسادها، كما في قوله هنا: «وقد عُلم بصريح العقل...». وهناك أوجه أخرى ساقها ابن تيمية في مواطن أخرى، تجلّي فساد هذه المقالة:

١ - أنَّ من جعل المعاني هي الذات القائمة بنفسها، أو كل معنى هو المعنى الآخر كان من أعظم الناس جهلًا وكذبًا وسفسطة، وكان أجهل من النصارى الذين يقولون أحد بالذات، ثلاثة بالأقنوم. ينظر: الصفدية (١/ ١٢٧).

٢ - أنَّ جعل العلم عين القدرة، والقدرة نفس الإرادة... معلوم الفساد بالضرورة، فإن هذه حقائق متنوعة، ومن جعلها بمنزلة واحدة، كان بمنزلة من يقول: إن حقيقة السواد هي حقيقة الطعم، وحقيقة الطعم هي حقيقة اللون، وهكذا.

٣ - من المعلوم أن القائم بنفسه ليس هو القائم بغيره، والجسم ليس هو العَرَض، والموصوف ليس هو الصفة، والذات ليست هي النعوت... فمن سوّى بينها فإن ضلاله بيِّن أيضًا.

٤ - أن مآل هذه المقالة يستلزم أن يكون وجود كل شيء هو عين وجود الخالق تعالى، وهذا منتهى الإلحاد، وهو مما يُعلم بالحس والعقل والشرع أنه في غاية الفساد. ينظر: درء التعارض (١/ ٢٨٣ - ٢٨٥).

وقاربهم طائفة ثالثة من أهل الكلام من المعتزلة[١] ومن اتبعهم فأثبتوا له الأسماء[٢] دون ما تضمنته من الصفات، فمنهم من جعل العليم والقدير والسميع والبصير كالأعلام المحضة المترادفات[٣]، ومنهم من قال: عليم بلا علم، قدير بلا قدرة، سميع بصير بلا سمع ولا بصر، فأثبتوا الاسم دون ما تضمّنه من الصفات[٤].

---

(١) وضح ابن تيمية سبب سلوك المعتزلة لهذا المذهب المتناقض، فقال: «المعتزلة لما رأوا الجهمية قد نفوا أسماء الله الحسنى، استعظموا ذلك، وأقروا بالأسماء. ولما رأوا هذه الطريق توجب نفي الصفات: نفوا الصفات؛ فصاروا متناقضين؛ فإن إثبات حيّ، عليم، قدير، حكيم، سميع، بصير، بلا حياة، ولا علم، ولا قدرة، ولا حكمة، ولا سمع، ولا بصر: مكابرة للعقل؛ كإثبات مُصلٍّ بلا صلاة، وصائم بلا صيام، وقائم بلا قيام...» النبوات (١/ ٢٦٥). وينظر: الصفدية (١/ ١٠٣-١٠٤).

وحقيقة قول المعتزلة: إن الله لم يكن له صفة في الأزل، فليس له علم، ولا قدرة، ولا حياة، ولا كلام قائم به، ولا غير ذلك، فقد اتفقوا على نفي صفات الباري جلّ وعلا. ينظر: درء التعارض (٢/ ١١).

وقد قرر ابن تيمية - رحمه الله - أن قولهم هذا من أبطل الباطل، وأنه مكابر للعقل والشرع واللغة. ينظر: شرح الأصبهانية ص٦٩٧.

(٢) نص ابن تيمية على أن جمهور المعتزلة لا ينفون الأسماء. ينظر: الفتاوى (١٢/ ١١٩ الرسالة البعلبكية). ومع ذلك فإن إثبات المعتزلة للأسماء إثبات جُمليّ، وليس إثباتًا تفصيليًّا كما عليه أهل السنة.

(٣) مقصود المعتزلة أنها أعلام محضة جامدة لا تدل على صفات، والحق أن أسماء الله تعالى أعلامٌ وأوصافٌ، كما بينه ابن تيمية بقوله: «ومعلوم أن الأسماء إذا كانت أعلامًا جامدات لا تدل على معنى، لم يكن فرق فيهما بين اسم واسم... وأيضًا فالله له الأسماء الحسنى دون السُّوأى، وإنما يتميز الاسم الحسن عن الاسم السيئ بمعناه، فلو كانت الأسماء كلها بمنزلة الأعلام الجامدات التي لا تدل على معنى لم تنقسم إلى حُسنى وسوأى» شرح الأصبهانية ص٥١٦ باختصار.

ويقول ابن القيم: «إن أسماءه الحسنى هي أعلام وأوصاف، والوصف بها لا ينافي العلمية، بخلاف أوصاف العباد، فإنها تنافي علميتهم؛ لأن أوصافهم مشتركة فنافتها العلمية المختصة، بخلاف أوصافه تعالى» بدائع الفوائد (١/ ٢٥٨).

(٤) هذا قول جمهورهم: إن الله عالم، قادر، حي بذاته، لا بعلم، ولا قدرة، ولا حياة. بل حكى أحمد بن المرتضى المعتزلي إجماعهم على ذلك، فقال: «أجمعت المعتزلة على أن للعالم محدِثًا، قديمًا، قادرًا، حيًّا؛ لا لمعانٍ...» المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل ص٦. ومع ذلك فهم لا يقرون بها - أي: الأسماء - على الحقيقة، بل يجعلون كثيرًا منها على المجاز. ينظر: التسعينية (١/ ٢٧٠).

والكلام على فساد مقالة هؤلاء وبيان تناقضها بصريح المعقول المطابق لصحيح المنقول مذكور في غير هذه الكلمات[1].

وهؤلاء جميعهم[2] يفرون من شيء فيقعون في نظيره وفي شر منه[3]، مع ما يلزمهم من التحريفات والتعطيلات، ولو أمعنوا النظر لسوّوا بين المتماثلات، وفرقوا بين المختلفات، كما تقتضيه المعقولات[4]، ولكانوا من الذين أوتوا العلم

(١) بيَّن ابن تيمية - في غير موضع - فساد هذا المذهب من أوجه عدة، منها:
١- أن العلم بإثبات الصفات من قول الله ورسوله علم ضروري لا يُرتاب فيه، وهو أبلغ من العلم بالأحكام المعلومة عند الخاصة دون العامة. ينظر: درء التعارض (٥/ ٥١).
٢- أن إثبات ذاتٍ مجردة عن الصفات لا حقيقة له، ولا وجود له في الخارج، وإنما هو شيء يتصوره الذهن، فإن تصور ذات لا تكون إلا عالمة مجردة عن العلم لا حقيقة له، كما أن ما لا يكون إلا حيًّا لا يمكن وجوده منفكًّا عن كونه حيًّا. ينظر: درء التعارض (٥/ ٣٤-٣٥)، (١٠/ ٢٣١).
٣- لم يثبت المعتزلة جميع الأسماء الحسنى، وإنما يقرون بها في الجملة. ينظر: التسعينية (١/ ٢٧٠)، الفتاوى (١٢/ ١١٩ الرسالة البعلبكية).
وقد وصف ابن تيمية هذا المذهب الفاسد بأنه سفسطة في العقليات، وقرمطة في السمعيات، وأنه من الإلحاد في أسماء الله وآياته. ينظر: شرح الأصبهانية ص٥١٤-٥١٧، جامع الرسائل (١/ ١٧١)، بدائع الفوائد (١/ ٢٩٨).
(٢) المراد من تقدَّم ذكره، من الطوائف الثلاث، كالباطنية، والفلاسفة، والمعتزلة، ونحوهم.
(٣) كل طائفة من هؤلاء تفر من شبهة خَطَرت لها، فتقع في شرّ من ذلك من تشبيهٍ للرب تعالى بالمعدوم والممتنع، ولذا خاطب ابن تيمية المعتزلة قائلًا: «أنتم نفيتم هذه الأسماء فرارًا من التشبيه، فإن اقتصرتم على نفي الإثبات شبَّهتموه بالمعدوم، وإن نفيتم الإثبات والنفي جميعًا، فقلتم: ليس بموجود ولا معدوم، شبَّهتموه بالممتنع، فأنتم فررتم من تشبيهه بالحيّ الكامل فشبَّهتموه بالحي الناقص، ثم شبَّهتموه بالمعدوم، ثم شبَّهتموه بالممتنع، فكنتم شرًّا من المستجير من الرمضاء بالنار، وهذا لازم لكل من نفى شيئًا مما وصف الله به نفسه، لا يفر من محذور إلا وقع في ما هو مثله أو شرّ منه، مع تكذيبه بخبر الله، وسلبه صفات الكمال الثابتة لله» الصفدية (١/ ٩٦). ينظر أيضًا: بيان تلبيس الجهمية (٣/ ٥٦٣-٥٦٤)، درء التعارض (٥/ ٣٢٤)، (٧/ ٣٨٣)، (٩/ ٣٠٤)، الفتاوى (١٢/ ٣٥٦).
(٤) مقتضى العدل الذي أمر الله تعالى به، وأنزل به الكتاب والميزان، هو أن يُسوّى بين المتماثلات، ويُفرَّق بين المختلفات، بأن يثبتوا الصفات كما أثبتوا الأسماء، ويفرقوا بين الصفة والموصوف،=

الذين يرون أن ما أنزل إلى الرسول هو الحق من ربه ويهدي إلى صراط العزيز الحميد، ولكنهم من أهل المجهولات المشبَّهة بالمعقولات، يسفسطون في العقليات[1]، ويقرمطون في السمعيات[2].

وذلك أنه قد عُلم بضرورة العقل أنه لا بد من موجود قديمٍ غنيٍّ عما سواه؛ إذ نحن نشاهد حدوث المحدثات كالحيوان والمعدن والنبات، والحادث ممكن ليس بواجب ولا ممتنع، وقد عُلم بالاضطرار أن المحدَث لا بد له من محدِث، والممكن لا بد له

=ويميزوا بين الصفة والأخرى. ينظر: الرد على المنطقيين ص٣٣٣، والنبوات (١/ ٥٥٢).
فهؤلاء النفاة قد جمعوا بين المختلفات، وفرقوا بين المتماثلات، وسوّوا بين الشيئين اللذين هما في غاية التباين لاشتراكهما في بعض الصفات. ينظر: درء التعارض (٥/ ٣١٣).
قال ابن تيمية - رحمه الله -: «مع دعواهم القياس العقلي يفرِّقون بين المتماثلات، ويسوّون بين المختلفات» الرد على المنطقيين ص٧٥.

(١) أي: ينكرون الحقائق العقلية الظاهرة مُكابرة، ونبّه ابن تيمية في عدة مواضع إلى بطلان أن دعوى السفسطة تنسب إلى أمة من الأمم يقال لهم: السوفسطائية، أو أنهم ينسبون إلى رجل يقال له: سوفسطا، كما ظنه بعض المتكلمين من أرباب المقالات... وإنما السفسطة لفظة معربة من اليونان، وهي جحد شيء من الحقائق، فإن معناها الحكمة المموهة بالسفسطة، أي: الكلام الباطل المشبه للحق، وهذا يعرض لكثير من الناس في كثير من الأمور، ولا يتصور أن أحدًا من بني آدم يجحد جميع الحقائق. ينظر: الرد على المنطقيين ص٣٢٩، درء التعارض (٥/ ١٣٠)، الفتاوى (١٣/ ١٥١).
كما بيَّن ابن تيمية في عدة مواضع أن السفسطة ثلاثة أنواع:
أحدها: النفي والجحد والتكذيب.
الثاني: الشك والرَّيب، وهذه طريقة اللاأدرية الذين يقولون: لا ندري...
الثالث: قول من يجعل الحقائق تبعًا للعقائد، فيقول: من اعتقد العالم قديمًا فهو قديم، ومن اعتقده مُحدَثًا فهو مُحدَث... ينظر: المنهاج (٧/ ٤٦٤-٤٦٥)، (١/ ٢٣١)، (٢/ ٥٢٥)، الصفدية (١/ ٩٨).

(٢) أي: يسلكون في الأدلة السمعية مسلك القرامطة الباطنية الذين يعبثون بدلالة النصوص (باسم التأويل الباطني)، فيتأوّلونها تأويلًا فاسدًا بعيدًا، لا يدل عليه السياق، ولا تشهد له لغة.

من واجب[1]، كما قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥]، فإذا لم يكونوا خُلقوا من غير خالق ولا هم الخالقون لأنفسهم تعين أن لهم خالقًا خلقهم[2].

وإذا كان من المعلوم بالضرورة أن في الوجود ما هو قديم واجب بنفسه، وما هو

(١) تحدث ابن تيمية عن هذه المسألة في عدة مواضع، وبيَّن أن طرق إثبات الصانع لا تحصى، وأن الذي عليه جمهور العلماء أن الإقرار بالصانع فطري ضروري، فقال: «أما إثبات الصانع فطرقه لا تحصى، بل الذي عليه جمهور العلماء أن الإقرار بالصانع فطري ضروري مغروز في الجبلة، ولهذا كانت دعوة عامة الرسل إلى عبادة الله وحده لا شريك له، وكان عامة الأمة مُقرّين بالصانع مع إشراكهم به بعبادة ما دونه، والذين أظهروا إنكار الصانع كفرعون خاطبتهم الرسل خطاب من يعرف أنه حق...» المنهاج (٢/ ٢٧٠).

وقال في موضع آخر: «الحوادث المشهودة لا بد لها من مُحدِث، إذ المحدث من حيث هو محدث، وكل ما يقدر محدثًا، سواء قدر متناهيًا أو غير متناهٍ لا يوجد بنفسه، بل لا بد له من فاعل ليس بمُحدَث، والعلم بذلك ضروري؛ إذ طبيعة الحَدَث تقتضي الافتقار إلى فاعل، فلا بد لكل ما يقدر محدثًا من فاعل، فيمتنع أن يكون فاعل كل المحدثات محدثًا، فوجب أن يكون قديمًا» درء التعارض (٣/ ١١٢).

بل قرر أن إثبات الموجود الواجب الغني الخالق، وإثبات الموجود الممكن المُحدَث الفقير المخلوق هو من أظهر المعارف وأبين العلوم. ينظر: درء التعارض (٣/ ٢٦٥)، الجواب الصحيح (٢/ ١٠٢).

(٢) بيَّن ابن تيمية في موضع آخر هذه الآية وهذا الدليل الفطري على إثبات الصانع، فقال: «من المعلوم بالضرورة أن الحادث بعد عدمه لا بد له من مُحدِث، وهذه قضية ضرورية معلومة بالفطرة، حتى للصبيان؛ فإن الصبي لو ضربه ضارب وهو غافل لا يبصره، لقال: من ضربني؟ فلو قيل له: لم يضربك أحد، لم يقبل عقله أن تكون الضربة حدثت من غير مُحدِث، بل يعلم أنه لا بد للحادث من مُحدِث. فإذا قيل: فلان ضربك، بكى حتى يُضرب ضاربُه، فكان في فطرته الإقرار بالصانع وبالشرع الذي مبناه على العدل، ولهذا قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥]... وذلك أن هذا تقسيم حاصر، ذكره الله بصيغة استفهام الإنكار، ليبيّن أن هذه المقدمات معلومة بالضرورة لا يمكن جحدها، يقول: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ﴾ أي: من غير خالق خلقهم، أم هم خلقوا أنفسهم؟! وهم يعلمون أن كلا النقيضين باطل، فتعيّن أن لهم خالقًا خلقهم سبحانه وتعالى» شرح حديث النزول ص١٢٤-١٢٦ باختصار.

مُحْدَث ممكن يقبل الوجود والعدم، فمعلوم أن هذا موجود وهذا موجود، ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى (الوجود) أن يكون وجود هذا مثل وجود هذا، بل وجود هذا يخصه ووجود هذا يخصه، واتفاقهما في اسم عام لا يقتضي تماثلهما في مسمى ذلك الاسم عند الإضافة والتقييد والتخصيص(١).

---

(١) عُني ابن تيمية بتقرير هذا الأصل، وهو أن الاتفاق في القدر المشترك والاسم العام لا يستلزم تمثيلًا، وأن الاسم بعد الإضافة والتقييد يخصه ويميزه عن غيره، فتحدث عنه في (التدمرية) في عدة مواطن، كما أنه بسطه في كثير من مؤلفاته، ومن جملة تقريراته بشأن هذا الأصل:

١ - أنه تحدث عن أهمية هذا الأصل، فقال: «إنه ينفع في عامة العلوم، فلهذا يتعدد ذكره في كلامنا بحسب الحاجة إليه، فيحتاج أن يُفهم في كل موضع يحتاج إليه، وبسبب الغلط فيه ضل طوائف من الناس» درء التعارض (١/ ٢١٦).

٢ - بيَّن ابن تيمية منشأ الضلال في هذا الأصل، فقال: «ومنشأ ضلال هؤلاء كلهم أنهم يأخذون القدر المشترك بين الأعيان، وهو الجنس اللغوي، فيجدونه واحدًا في الذهن، فيظنون أن ذلك هو وحدة عينية، ولا يميزون بين الواحد بالجنس، والواحد بالعين، وأن الجنس العام المشترك لا وجود له في الخارج، وإنما يوجد في الأعيان المتميزة» درء التعارض (٤/ ١٢٠). ينظر: المنهاج (٢/ ٥٨٨).

٣ - نقل ابن تيمية كلاما مهمًا لأبي نصر عبيد الله بن سعد الوائلي السجزي (ت ٤٤٤هـ) من كتابه (الإبانة في مسألة القرآن)، في تقرير هذا الأصل، حيث قال السجزي: «الأصل الذي يجب أن يُعلم: أن اتفاق التسميات لا يوجب اتفاق المسمّين بها، فنحن إذا قلنا: إن الله موجود رؤوف واحد حي عليم سميع بصير متكلِّم، قلنا إن النبي ﷺ كان موجودًا حيًّا عالمًا سميعًا بصيرًا متكلمًا، لم يكن ذلك تشبيهًا، ولا خالفْنَا به أحدًا من السلف والأئمة، بل الله موجودًا لم يزل، واحد حي قديم قيوم عالم... ولا يجوز أن يوصف بأضداد هذه الصفات، والموجود منّا إنما وُجد عن عَدَم، وعَلِم بعد أن لم يعلم، وقد ينسى ما علم... فلم يكن في ما أطلق للخلق تشبيه بما أطلق للخالق سبحانه وتعالى، وإن اتفقت مسميات هذه الصفات» درء التعارض (٢/ ٨٩) باختصار.

وممّن قرر هذا الأصل من العلماء السابقين: أبو عمر الطلمنكي كما في العلو للذهبي (٢/ ١٣١٥)، وابن منده في كتابه التوحيد (١/ ٢٥٦)، وابن خزيمة في كتابه التوحيد (١/ ٥٩)، وعثمان بن سعيد الدارمي في الرد على المريسي (١/ ٣٠٣)، وكذا حكاه ابن تيمية عن ابن هبيرة كما في بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٣٤٨). وأما كتاب (نكت القرآن) للكرجي القصّاب؛ فهو حافل بأمثلة كثيرة جدًّا في تقرير ذلك الأصل.

٤ - وضح ابن تيمية هذا الأصل في مواضع كثيرة من كتبه، ومنها قوله: «إن كل موجودين قائمين بأنفسهما، فحينئذٍ لا بد أن يجمعهما اسم عام يدل على معنى عام، لكن المعنى العام لا يوجد عامًّا=

=إلا في الذهن لا في الخارج. فإذا قيل: هذا الموجود، وهذا الموجود مشتركان في مسمى الوجود، كان ما اشتركا فيه لا يوجد مشتركًا إلا في الذهن لا في الخارج، وكل موجود فهو يختص بنفسه وصفات نفسه، لا يشركه غيره في شيء من ذلك في الخارج، وإنما الاشتراك هو نوع من التشابه والاتفاق، والمشترك فيه الكلّي لا يوجد كذلك إلا في الذهن، فإذا وُجد في الخارج لم يوجد إلا متميزًا عن نظيره، لا يكون هو إيّاه، ولا هما في الخارج، مشتركان في شيء في الخارج»، إلى أن قال: «فمن فهم هذا انحلّت عنه إشكالات كثيرة، يعثر فيها كثير من الأذكياء، الناظرين في العلوم الكلية والمعارف الإلهية» المنهاج (٨/ ٣٠-٣١) باختصار.

وقال في موضع آخر: «وشبه الشيء بالشيء يكون لمشابهته له من بعض الوجوه، وذلك لا يقتضي التماثل الذي يوجب أن يشتركا في ما يجب ويجوز ويمتنع، وإذا قيل هذا حي عليم قدير، وهذا حي عليم قدير، فتشابها في مسمى الحي والعليم والقدير، لم يوجب ذلك أن يكون هذا المسمى مماثلًا لهذا المسمى في ما يجب ويجوز ويمتنع، بل هنا ثلاثة أشياء:

أحدها: القدر المشترك الذي تشابها فيه، وهو معنى كليّ لا يختص به أحدهما، ولا يوجد كليًّا عامًّا مشتركًا إلا في علم العالم.

والثاني: ما يختص به هذا، كما يختص الرب بما يقوم به من الحياة والعلم والقدرة.

والثالث: ما يختص به العبد من الحياة والعلم والمقدرة؛ فما اختصّ به الرب عز وجل لا يشركه فيه العبد، ولا يجوز عليه شيء من النقائص التي تجوز على صفات العبد، وما يختص به العبد لا يشركه فيه الرب، ولا يستحق شيئًا من صفات الكمال التي يختص بها الرب عز وجل» الجواب الصحيح (٢/ ٢٣٢). وينظر أيضًا: الجواب الصحيح (٣/ ١٤٩).

وبهذه النقول ندرك أهمية هذا الأصل، وما يحققه من فهم سديد في باب الصفات، فلولا القدر المشترك لما فُهِم الخطاب، لكنْ هذا القدر المشترك أو الاسم الكليّ في الأذهان، وأما القدر المميز فهو خارج الذهن، فما يختص ويتميز به الخالق سبحانه فلا يشركه فيه مخلوق. بل إن من أهل السنة من تحرّج أن يعبر بلفظ (المشتركة) مجانبة لكل ما قد يوهم مقالة التمثيل والتشبيه، كما حكاه ابن تيمية بقوله: «ذكر ابن هبيرة في (الإفصاح) أن أهل السنة يحكون أن النطق بإثبات الصفات وأحاديثها يشتمل على كلمات متداولات بين الخالق وخلقه، وتحرجوا من أن يقولوا: مشتركة؛ لأن الله تعالى لا شريك له» بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٣٤٩).

٥- كما أن هذا الأصل نافع في مسائل الصفات، فهو نافع في مسائل أخرى من مسائل الاعتقاد، فقد استعمله ابن تيمية في الرد على المنحرفين في باب الإيمان، الذين زعموا أن الإيمان شيء واحد، وأنه متماثل في بني آدم، لا يقبل الزيادة والنقصان.

فذاك الإيمان مقدر في الذهن، ولا حقيقة له في الخارج، فلا يوجد في الخارج إلا مقيدًا، كأن يقال: إيمان زيد، وإيمان عمرو، فإيمان كل واحد يخصه، وهذا الإيمان يقبل التفاضل، والزيادة أو النقصان. ينظر: الإيمان ص٣٨٨ - ٣٨٩.

ولا في غيره[1]، فلا يقول عاقل إذا قيل: إن العرش شيء موجود، وإن البعوض شيء موجود: إن هذا مثل هذا، لاتفاقهما في مسمى (الشيء) و(الوجود)، لأنه ليس في الخارج شيء موجود غيرهما يشتركان فيه، بل الذهن يأخذ معنًى مشتركًا كليًا هو مسمى الاسم المطلق[2]، وإذا قيل: هذا موجود وهذا موجود، فوجود كلٍّ منهما يخصه لا يشركه فيه غيره، مع أن الاسم حقيقة في كل منهما[3].

(١) قوله: «ولا في غيره»، الضمير في (غيره) يرجع إلى الوجود، فهو قد مثّل بالوجود، فيكون المعنى: ولا في غير هذا المثال (الوجود) كالحياة، والعلم، والقدرة... إلخ، ومن فسَّرها من الشُّرّاح بأن الضمير في قوله: «ولا في غيره» راجع إلى التقييد والتخصيص، فغير صواب. ويُحتمل أن الضمير في قوله: «ولا غيره»، أي: ولا في غير الموازنة بين الخالق والمخلوق، وأن الاتفاق في الاسم العام (القدر المشترك) بين مخلوق ومخلوق لا يستلزم تماثلهما، كما يشهد له تتمة كلام المؤلف عن العرش والبعوض. والله أعلم.

(٢) هذا المعنى (مسمّى الوجود العام، وسائر القدر المشترك) تكرر بسطه وشرحه في كلام ابن تيمية كثيرًا، باعتبار إغفاله عند عامة الطوائف المنحرفة في هذا الباب، إذ كان عدم فهمه سببًا في ضلال كثير من أهل العلوم النظريات والذوقيات، فقد قرر ابن تيمية - رحمه الله - أن الموجودات مشتركة في مسمى الوجود، كما أن الذوات مشتركة في مسمى الذات، ولكن ليس وجود هذا وجود هذا، كما أنه ليس ذات هذا هي ذات هذا، فالقدر المشترك - كما تقدم بيانه - هو كليّ مطلق، لا يوجد إلا في الأذهان لا في الأعيان، بل كل موجود من المخلوقات له ما يختص به، لا يشاركه فيه غيره في الخارج، فهذا الإنسان المعيّن لا يشاركه هذا الإنسان المعيّن في ما يختص به من إنسانيته الخاصة، وحيوانيته الخاصة، ووجوده الخاص. ولكن هو وغيره يشتركان في مطلق الحيوانية والإنسانية والوجود، ونحو ذلك. ينظر: الرد على الشاذلي ص١٠٦-١٠٧، ١٩٣، ٢١٥ ت. العمران، الاقتضاء (٢/ ٣٩٢)، الصفدية (٢/ ٩، ٣٨)، بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٣٢١)، (٤/ ١٣٩ ط. المجمّع)، درء التعارض (٣/ ١٣، ٤٤٦-٤٤٧)، (٥/ ١٣٩)، الفتاوى (٥/ ٣٤٢)، (٦/ ٤٣)، (١٢/ ٩٦)، المنهاج (٢/ ١١٨-١٢٠)، (٨/ ٣٠ فما بعدها).

(٣) لعل المقصود بقوله: «مع أن الاسم حقيقة في كلٍّ منهما»، أي: أن اسم (موجود، وشيء) حقيقة في كل من العرش والبعوض، كما أن أسماء الرب وأسماء العبد حقيقة في كل منهما، كما هو قول الأكثرين، وهو الصواب، خلافًا لقول الجهمية والباطنية: إنها حقيقة في العبد مجاز في الرب، وقول أبي العباس الناشئ (من شيوخ المعتزلة): إنها حقيقة في الرب مجاز في العبد. ينظر: درء التعارض (٥/ ١٨٤)، الرد على المنطقيين ص١٥٦، الفتاوى (٥/ ١٩٦)، بدائع الفوائد (١/ ٢٩٠).

ولهذا سمى الله نفسه بأسماء وسمى صفاته بأسماء، فكانت تلك الأسماء مختصة به إذا أضيفت إليه لا يشركه فيها غيره، وسمى بعض مخلوقاته بأسماء مختصة بهم مضافة إليهم توافق تلك الأسماء إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص[1]، (ولم يلزم من اتفاق الاسمين وتماثل مسماهما واتحاده عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص اتفاقهما)[2]، ولا تماثل المسمى عند الإضافة والتخصيص، فضلًا عن أن يتحد مسماهما عند الإضافة والتخصيص.

فقد سمى الله نفسه حيًّا، فقال: ﴿اللَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [آل عمران: ٢]، وسمّى بعض عباده حيًا، فقال: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي﴾ [الروم: ١٩]، وليس هذا الحيّ مثل هذا الحي، لأن قوله ﴿الْحَيَّ﴾ اسم لله مختص به، وقوله ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾ اسم للحي المخلوق مختص به، وإنما يتفقان إذا أُطلقا وجُرِّدا عن التخصيص، ولكن ليس للمطق مسمى موجود في الخارج،

(١) نبّه المؤلف على أن الأسماء والصفات نوعان: نوع يختص به الرب تعالى، مثل: الإله، ورب العالمين، ونحو ذلك، فهذا لا يثبت للعبد بحال. ونوع يوصف به العبد في الجملة، كالحي، والعالِم، والقادر، فهذا لا يجوز أن يُثبت للعبد مثل ما يُثبت للرب أصلًا. ينظر: المنهاج (٢/ ٥٩٦).
ومما يَحسُن ذكره هاهنا ما قرره ابن القيم – رحمه الله – من أن الألفاظ ثلاثة أقسام:
١- قسم لم يطلق إلا على الرب سبحانه، كالبارئ والبديع والمبدع.
٢- قسم لا يطلق إلا على العبد، كالكاسب والمكتسب.
٣- قسم وقع إطلاقه على الرب والعبد، كاسم صانع، وفاعل، ومريد، وقادر، وأما الخالق والمصوّر فإن استُعملا مُطلَقين غير مقيدين لم يُطلقا إلا على الرب كقوله: ﴿الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾ [الحشر: ٢٤]، وإن استُعملا مُقيدين أُطلقا على العبد . ينظر: شفاء العليل (٢/ ٧٩٤ الباب ١٧)، جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية ص١٣٠، رسائل ابن رجب (٢/ ٥٥٠).

(٢) في تحقيق د. محمد السعوي للتدمرية ص٢١ جاءت العبارة هكذا: «ولم يلزم من اتفاق الاسمين تماثل مسماهما واتحاده عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص، لا اتفاقهما»، ولعل الصواب ما أُثبت كما في غالب النسخ الخطية التي عول عليها المحقق، وبه يتضح الكلام، وتتم العبارة. والله أعلم.

ولكن العقل يفهم من المطلق قدرًا مشتركًا بين المسميين، وعند الاختصاص يقيّد ذلك بما يتميز به الخالق عن المخلوق، والمخلوق عن الخالق.

ولا بد من هذا في جميع أسماء الله وصفاته، يُفهم منها ما دل عليه الاسم بالمواطأة والاتفاق، وما دل عليه بالإضافة والاختصاص، المانعة من مشاركة المخلوق للخالق في شيء ه سبحانه وتعالى.

وكذلك سمى الله نفسه **عليمًا حليمًا**، وسمّى بعض عباده عليمًا، فقال: ﴿وَبَشَّرُوهُ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ﴾ [الذاريات: ٢٨] يعني إسحاق، وسمّى آخرَ حليمًا، فقال: ﴿فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ﴾ [الصافات: ١٠١] يعني: إسماعيل، وليس العليم كالعليم، ولا الحليم كالحليم.

وسمّى نفسه **سميعًا بصيرًا**، فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨]، وسمّى بعضَ خلقه سميعًا بصيرًا، فقال: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [الإنسان: ٢]، وليس السميع كالسميع، ولا البصير كالبصير.

وسمّى نفسه **بالرؤوف الرحيم**، فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾، وسمّى بعض عباده بالرؤوف الرحيم، فقال: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ١٢٨] وليس الرؤوف كالرؤوف، ولا الرحيم كالرحيم.

وسمّى نفسه **بالملك**، فقال: ﴿الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ﴾، وسمّى بعض عباده بالملك، فقال: ﴿وَكَانَ وَرَاءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾ [الكهف: ٧٩]، ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ﴾ [يوسف: ٥٤] وليس الملك كالملك.

وسمّى نفسه **بالمؤمن**، فقال: ﴿الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ﴾ [الحشر: ٢٣] (١) وسمّى بعض عباده بالمؤمن، فقال: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ﴾ [السجدة: ١٨] وليس المؤمن كالمؤمن.

وسمّى نفسه **بالعزيز**، فقال: ﴿الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ﴾ [الحشر: ٢٣]، وسمّى بعض عباده بالعزيز، فقال: ﴿قَالَتِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ﴾ [يوسف: ٥١] وليس العزيز كالعزيز.

وسمّى نفسه **الجبار المتكبّر**، وسمّى بعض خلقه بالجبار المتكبّر، فقال: ﴿كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾ [غافر: ٣٥] وليس الجبار كالجبار، ولا المتكبّر كالمتكبّر (٢).

ونظائر هذا متعددة.

وكذلك سمى صفاته بأسماء، وسمى صفات عباده بنظير ذلك، فقال: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقال: ﴿أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ [النساء: ١٦٦]، وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨]، وقال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت: ١٥].

وسمّى صفة المخلوق علمًا وقوة، فقال: ﴿وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥]، وقال: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦]، وقال: ﴿فَرِحُوا بِمَا عِندَهُم مِّنَ الْعِلْمِ﴾ [غافر: ٨٣]، وقال: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِن بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِن بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ﴾ [الروم: ٥٤]، وقال:

---

(١) لاسمه سبحانه (المؤمن) معنيان: ١- المصدق: الذي يصدق أنبياءه في ما أخبروا عنه. ٢- من أَمِن خلقه من أن يظلمهم. ينظر: الفتاوى (١٤/ ١٨٩)، المدارج (٣/ ٤٦٦)، تفسير ابن كثير (٨/ ٨٠).

(٢) نبّه المؤلف على أن من أسماء الله وصفاته ما يُذم العبد على الاتصاف بها، كالتجبر، والتكبر. ينظر: الصفدية (٢/ ٣٣٨).

﴿وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ﴾ [هود: ٥٢]، وقال: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾ [الذاريات: ٤٧] أي: بقوة، وقال: ﴿وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ [ص: ١٧] أي: ذا القوة[1]، وليس العلم كالعلم، ولا القوة كالقوة.

وكذلك وصف نفسه بالمشيئة، ووصف عبده بالمشيئة، فقال: ﴿لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ ﴿٢٨﴾ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٨، ٢٩]، وقال: ﴿إِنَّ هَٰذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَن شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا ﴿٢٩﴾ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الإنسان: ٢٩، ٣٠].

وكذلك وصف نفسه بالإرادة، ووصف عبده بالإرادة، فقال: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال: ٦٧].

ووصف نفسه بالمحبة، ووصف عبده بالمحبة، فقال: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: ٥٤]، وقال: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١].

ووصف نفسه بالرضا، ووصف عبده بالرضا، فقال: ﴿رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾. ومعلوم أن مشيئة الله ليست مثل مشيئة العبد، ولا إرادته مثل إرادته، ولا محبته مثل محبته، ولا رضاه مثل رضاه.

وكذلك وصف نفسه بأنه يمقت الكفار، ووصفهم بالمقت، فقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادَوْنَ لَمَقْتُ اللَّهِ أَكْبَرُ مِن مَّقْتِكُمْ أَنفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الْإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ﴾ [غافر: ١٠]، وليس المقت مثل المقت.

---

(١) تفسير (الأَيد) في هاتين الآيتين القوة، هو قول جمهور المفسرين، منهم: ابن عباس رضي الله عنهما، ومجاهد، وقتادة، والسُّدِّي، وابن زيد، ورجحه ابن جرير الطبري، وابن كثير. ينظر: جامع البيان (٢٠/ ٤٠ - ٤١)، تفسير ابن كثير (٧/ ٥٧).

وهكذا وصف نفسه بالمكر والكيد، كما وصف عبده بذلك، فقال: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ﴾ [الأنفال: ٣٠]، وقال: ﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا ﴿١٥﴾ وَأَكِيدُ كَيْدًا﴾ [الطارق: ١٥، ١٦]، وليس المكر كالمكر، ولا الكيد كالكيد(١).

ووصف نفسه بالعمل، فقال: ﴿أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ﴾ [يس: ٧١]، ووصف عبده بالعمل فقال: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾، وليس العمل كالعمل.

ووصف نفسه بالمناداة والمناجاة، في قوله: ﴿وَنَادَيْنَاهُ مِن جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا﴾ [مريم: ٥٢]، وقوله: ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ﴾، وقوله: ﴿وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا﴾

---

(١) المكر هو إيصال الضرر بتدبير خفيّ. والكيد فيه معنى الاستدراج، وقد نبّه العلماء على أن (المكر، والكيد، والاستهزاء) جاءت مقيدة في مقابل الجزاء والمقابلة، والله تعالى لا يوصف بها ابتداء، والوصف بها في جهة الجزاء والمقابلة صفة كمال.

وكما قال المؤلف: «اتصافه بأنه يُعطي ويمنع، ويخفض ويرفع، ويُعز ويُذل، أكمل من اتصافه بمجرد الإعطاء والإعزاز والرفع...» الفتاوى (٦/ ٩٤ الأكملية).

وقال أيضًا: «الأسماء التي فيها ذكر الشر لا تُذكر إلا مقرونة، كقولنا: (الضار النافع)، (المعطي المانع)، (المعز المذل)، أو مقيدة كقوله: ﴿إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنتَقِمُونَ﴾ [السجدة: ٢٢] » الفتاوى (١٤/ ٢٧٦).

فإذا كان الشأن كما قرره ابن تيمية بأن الكمال في هذا التقييد والاقتران في مثل تلك الأسماء والصفات، أفيقال: إنه تعالى يوصف بالمكر أو الخداع بإطلاق؟! فضلًا أن يُشتق له منها أسماء.

وقال ابن القيم: «فهذا كله إنما يحسن على وجه المقابلة، ولا يحسن أن يضاف إلى الله تعالى ابتداءً، فيقال: إنه يمكر ويكيد، ويخادع وينسى، ولو كان حقيقة لصلح إطلاقه مفردًا عن مقابلة، كما يصح أن يقال: يسمع يرى، ويعلم ويقدر... والمكر والكيد والخداع لا يُذم من جهة العلم، ولا من جهة القدرة، فإن العلم والقدرة من صفات الكمال، وإنما يُذم ذلك من جهة سوء القصد، وفساد الإرادة» مختصر الصواعق (٢/ ٧٣٩-٧٤٥) باختصار.

كما قرر ابن القيم - رحمه الله - أنه لا يلزم من الإخبار عنه بالفعل مقيدًا أن يشتق له منه اسم مطلق، كما غلط فيه بعض المتأخرين، فجعلوا من أسمائه الحسنى المضل، الفاتن، الماكر، تعالى الله عن قولهم، فإن هذه الأسماء لم يطلق عليه سبحانه منها إلا أفعال مخصوصة معينة، فلا يجوز أن يسمى بأسمائها المطلقة. ينظر: بدائع الفوائد (١/ ٢٨٥).

[الأعراف: ٢٢]، ووصف عبده بالمناداة والمناجاة، فقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْقِلُونَ﴾ [الحجرات: ٤]، وقال: ﴿إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ﴾ [المجادلة: ١٢]، وقال: ﴿إِذَا تَنَاجَيْتُمْ فَلا تَتَنَاجَوْا بِالإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المجادلة: ٩] وليس المناداة كالمناداة، ولا المناجاة كالمناجاة.

ووصف نفسه بالتكليم في قوله: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، وقوله: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، وقوله: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، ووصف عبده بالتكليم في مثل قوله: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾ [يوسف: ٥٤]، وليس التكليم كالتكليم.

ووصف نفسه بالتنبئة، ووصف بعض الخلق بالتنبئة، فقال: ﴿وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ﴾ [التحريم: ٣]، وليس الإنباء كالإنباء.

ووصف نفسه بالتعليم، ووصف عبده بالتعليم، فقال: ﴿الرَّحْمَنُ ۝١ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ۝٢ خَلَقَ الإِنسَانَ ۝٣ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ [الرحمن: ١ - ٤]، وقال: ﴿تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ﴾ [المائدة: ٤]، وقال: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [آل عمران: ١٦٤]، وليس التعليم كالتعليم.

وهكذا وصف نفسه بالغضب، في قوله: ﴿وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ﴾ [الفتح: ٦]، ووصف عبده بالغضب في قوله: ﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا﴾ [الأعراف: ١٥٠][1]، وليس الغضب كالغضب.

---

(١) الأسف: شدة الغضب. ينظر: تفسير الطبري (١٠/ ٤٤٩). وقال ابن قتيبة: «﴿فَلَمَّا آسَفُونَا﴾ [الزخرف: ٥٥]، أي: أغضبونا» تفسير غريب القرآن ص٣٩٩. وقال العلامة محمد الأمين الشنقيطي:=

ووصف نفسه بأنه استوى على عرشه، فذكر في سبع آيات من كتابه أنه استوى على العرش، ووصف بعض خلقه بالاستواء على غيره، في مثل قوله: ﴿لِتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ﴾ [الزخرف: ١٣]، وقوله: ﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى الْفُلْكِ﴾ [المؤمنون: ٢٨]، وقوله: ﴿وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ﴾ [هود: ٤٤]، وليس الاستواء كالاستواء.

ووصف نفسه ببسط اليدين، فقال: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة: ٦٤]، ووصف بعض خلقه ببسط اليد، في قوله: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾ [الإسراء: ٢٩]، وليس اليد كاليد، ولا البسط كالبسط، وإذا كان المراد بالبسط الإعطاء والجود فليس إعطاء الله كإعطاء خلقه، ولا جوده كجودهم. ونظائر هذا كثيرة.

فلا بد من إثبات ما أثبته الله لنفسه، ونفي مماثلته لخلقه، فمن قال: ليس لله علم ولا قوة ولا رحمة ولا كلام، ولا يحب ولا يرضى، ولا نادى ولا ناجى، ولا استوى - كان معطلًا، جاحدًا، ممثلًا لله بالمعدومات والجمادات. ومن قال له علم كعلمي، أو قوة كقوتي، أو حب كحبي، أو رضا كرضاي، أو يدان كيدَيّ، أو استواء كاستوائي - كان مشبها، ممثلًا لله بالحيوانات، بل لا بد من إثبات بلا تمثيل، وتنزيه بلا تعطيل[1].

ويتبين هذا بأصلين شريفين، ومثلين مضروبين - ولله المثل الأعلى - وبخاتمة جامعة.

=«قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾، ﴿آسَفُونَا﴾ معناه: أغضبونا وأسخطونا، وكون المراد بالأسف الغضب يدل عليه إطلاق الأسف على أشد الغضب في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا﴾ [الأعراف: ١٥٠] على أصح التفسيرين» أضواء البيان (٧/ ١٢٢).

(١) والحاصل أن الشخص إما أن ينفي القدر المشترك والاسم العام الكلي الذي يُطلق على الخالق والمخلوق، فيقع في التعطيل، وإما أن يظن أن إثبات القدر المشترك يعني التمثيل في القدر المميز، فيقع في التمثيل، وإما أن يعلم أن الاتفاق في الاسم العام لا يستلزم تمثيلًا في الاسم الخاص - بعد الإضافة والتقييد - فيسلم من التعطيل والتمثيل.

فصل

فأما الأصلان:

فأحدهما أن يقال: القول في بعض الصفات كالقول في بعض[1].

فإن كان المخاطب ممن يقرّ بأن الله حي بحياة، عليم بعلم، قدير بقدرة، سميع بسمع، بصير ببصر، متكلم بكلام، مريد بإرادة. ويجعل ذلك كله حقيقة، وينازع في محبته ورضاه وغضبه وكراهيته، فيجعل ذلك مجازًا، ويفسره إما بالإرادة، وإما ببعض المخلوقات من النعم والعقوبات[2]؛ قيل له: لا فرق بين ما نفيتَه وبين ما أثبتَّه، بل القول في أحدهما كالقول في الآخر، فإن قلت: إن إرادته مثل إرادة المخلوقين، فكذلك

(١) هذا الأصل العظيم أشار إليه جمع من العلماء قبل ابن تيمية، منهم: أبو الحسن الأشعري في كتابه الإبانة ص٨٩، وابن الزاغوني في الإيضاح في أصول الدين ص٢٨٤، وأبو بكر الباقلاني في الإبانة كما نقله ابن تيمية في الحموية ص٥٠٨، وابن قدامة في كتابه تحريم النظر في كتب الكلام ص٥٧، ٦٤. ينظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة د. عبد الرحمن المحمود (٣/ ١١٨٧).
وقد ساق ابن تيمية هذا الأصل ابتداء في الرد على الأشاعرة في مجموعة من المواضع من كتبه، منها: شرح الأصبهانية ص٣٦ فما بعدها، الفتاوى (٥/ ٣٥٢ شرح حديث النزول)، (٦/ ٤٥، ٧٥ الرسالة الأكملية)، (١٣/ ٢٩٩ الإكليل في المتشابه والتأويل)، جامع المسائل (٣/ ١٧٥ مسألة في تأويل الآيات).

(٢) حكى ابن تيمية هاهنا تأويل الأشاعرة لسائر الصفات كالمحبة والرضا والغضب، وقد بيَّن تأويلهم في موضع آخر، فقال: «وقد تأول الجهمية (ومن اتبعهم من أهل الكلام) محبة الله لعبد ه على أنها الإحسان إليه... وطائفة أخرى من الصفاتية قالوا: هي إرادة الإحسان» جامع الرسائل (٢/ ٢٣٧ قاعدة في المحبة).
وذكر ابن تيمية أيضًا أنهم فسروا المحبة والرحمة بما يخلق الله من النعمة، ومنهم من فسر المحبة بإرادة الإحسان منه، والغضب بإرادة العقاب منه. ينظر: شرح الأصبهانية ص٣٦.
وممن أرجع هذه الصفات، من الأشاعرة، إلى معنى الإرادة: أبو الحسن الأشعري كما في المجرد لابن فورك ص٤٥، وأوّل في كتابه (رسالة إلى أهل الثغر ص٢٣٠) صفة الرضا إلى إرادة النعيم، والغضب إلى إرادة العقاب. وتبعه فئام من النُّظّار فأرجعوها إلى الإرادة، كأبي بكر الباقلاني كما في الإنصاف ص٢٤-٣٩، وأبي المعالي الجويني في الإرشاد ص١٣٨، والعضد الإيجي في المواقف ص١٥٧.

محبته ورضاه وغضبه، وهذا هو التمثيل، وإن قلت: له إرادة تليق به، كما أن للمخلوق إرادة تليق به، قيل لك: وكذلك له محبة تليق به، وللمخلوق محبة تليق به، وله رضًا وغضب يليق به، وللمخلوق رضًا وغضب يليق به[1].

وإن قال: الغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام[2]. قيل له: والإرادة ميل النفس إلى جلب منفعة أو دفع مضرة، فإن قلت: هذه إرادة المخلوق. قيل لك: وهذا غضب المخلوق[3].

---

(١) بيَّن ابن تيمية أنه إن فُسِّرت الرحمة والغضب بالمخلوقات؛ لم يتصف برحمة ولا غضب؛ ثم إنه فرق بين غضبه وعقابه بقوله: ﴿فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾، وقوله: ﴿وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ الظَّانِّينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السَّوْءِ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [الفتح: ٦]، وفي الحديث الذي رواه الإمام أحمد (٢٧/ ١٠٨ رقم ١٦٥٧٣) عن النبي ﷺ أنه كان يقول: «أعوذ بكلمات الله التامات من غضبه وعقابه ومن شر عباده ومن همزات الشياطين وأن يحضرون». ينظر: الفتاوى (٦/ ٢٦١).

(٢) بيَّن ابن تيمية فساد تفسيرهم للغضب، بأنه ليس بصحيح في حقنا، بل الغضب قد يكون لدفع المنافر قبل وجوده، فلا يكون هناك انتقام أصلًا.

وأيضًا: فغليان دم القلب يقارنه الغضب، وليس أن مجرد الغضب هو غليان دم القلب؛ لأن النفس إذا قام بها دفع المؤذي فإن استشعرت القدرة فاض الدم إلى الخارج، فكان منه الغضب. ينظر: الفتاوى (٦/ ١١٩ الرسالة الأكملية)، المجموعة العلية (١/ ٩٠)، جامع المسائل (٣/ ١٧٥).

(٣) هذا الوجه من الإلزام بيّنه ابن تيمية في عدة مواضع، ومنها قوله: «يقال لهذا القائل: لِمَ أثبتَّ له إرادة، وإنه مريد حقيقة، ونفيتَ حقيقة الحب والرحمة ونحو ذلك؟

فإن قال: لأن إثبات هذا تشبيه؛ لأن الرحمة رِقَّة تلحق المخلوق، والرب ينزه عن مثل صفات المخلوقين.

قيل له: وكذلك يقول من ينازعك في الإرادة: إن الإرادة المعروفة ميل الإنسان إلى ما ينفعه وما يضره، والله تعالى منزّه عن أن يحتاج إلى عباده، وهم لا يبلغون ضرّه ولا نفعه، بل هو الغنيّ عن خلقه كلهم.

فإن قلتَ: الإرادة التي نثبتها لله ليست مثل إرادة المخلوقين، كما أنّا قد اتفقنا وسائر المسلمين على أنه حيّ، عليم، قدير، وليس هو مثل سائر الأحياء العلماء القادرين. قال لك أهل الإثبات: وكذلك الرحمة والمحبة التي نثبتها لله ليست مثل رحمة المخلوق، ومحبة المخلوق.

فإن قلتَ: لا أعقل من الرحمة والمحبة إلا هذا؟ قال لك النفاة: ونحن لا نعقل من الإرادة إلا هذا.=

وكذلك يُلْزَم بالقول في كلامه وسمعه وبصره وعلمه وقدرته، إن نفى عنه الغضب والمحبة والرضا ونحو ذلك مما[1] هو من خصائص المخلوقين، فهذا منتف عن السمع والبصر والكلام وجميع الصفات، وإن قال: إنه لا حقيقة لهذا إلا ما يختص بالمخلوقين فيجب نفيه عنه. قيل له: وهكذا السمع والبصر والكلام والعلم والقدرة[2].

فهذا المُفرِّق بين بعض الصفات وبعض، يقال له في ما نفاه كما يقوله هو لمنازعه في ما أثبته، فإذا قال المعتزلي: ليس له إرادة ولا كلام قائم به؛ لأن هذه الصفات لا تقوم إلا بالمخلوقات، فإنه يُبَيِّن للمعتزلي أن هذه الصفات يتصف بها القديم، ولا تكون كصفات المحدثات. فهكذا يقول له المثبتون لسائر الصفات من المحبة والرضا ونحو ذلك[3].

فإن قال: تلك الصفات أثبتها بالعقل، لأن الفعل الحادث دل على القدرة[4]،

=ومعلوم عند كل عاقل أن إرادتنا ومحبتنا ورحمتنا بالنسبة إلينا، كإرادته ورحمته ومحبته بالنسبة إليه، فلا يجوز التفريق بين المتماثلين، فتُثبتُ له إحدى الصفتين وتنفي الأخرى، وليس في العقل ولا في السمع ما يوجب التفريق» شرح الأصبهانية ص٣٦ - ٣٧.

(١) جاء في مطبوعة التدمرية ص٣٢ بتحقيق د. السعوي هكذا: «إن نفى عن الغضب والمحبة والرضا ونحو ذلك ما هو من...»، ولعل الصواب ما أُثبت، وكما في عدة نُسخ خطية أشار لها المحقق في الحاشية.

(٢) فخلاصته: إما أن يثبتوا جميع الصفات على وجه التمثيل وهذا باطل، وإما أن ينفوها جميعًا وهذا باطل، وهو مسلك المعتزلة، وإما أن يثبتوها على ما يليق بالله تعالى وهذا حق.
ويُمكن أن يقال أيضًا: إن نفى الأشعريُّ عن السمع والبصر والكلام ونحو ذلك ما هو من خصائص المخلوقين، فهذا مُنتفٍ عن الغضب والمحبة والرضا.

(٣) وما أحسن كلام المؤلف في تقرير هذه المسألة إذ يقول: «ما من أحدٍ ينفي صفة من الصفات التي وردت بها النصوص أو يتأولها على خلاف مفهومها فرارًا من محذورٍ ينفيه، إلا ويلزمه في ما أثبته نظير ما فرّ منه في ما نفاه، فسبحان من لا ملجأ منه إلا إليه، اللهم إنّا نعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك، ونعوذ بك منك لا نُحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك» بيان تلبيس الجهمية (٣/ ٤٩٤).

(٤) ينظر: الرسالة النظامية ص١٤٤، لمع الأدلة ص٩٤ للجويني، غاية المرام للآمدي ص٤٦، شرح السنوسي على الكبرى ص١٣٣.

والتخصيص دل على الإرادة[1]، والإحكام دل على العلم[2]، وهذه الصفات مستلزمة للحياة[3]، والحي لا يخلو عن السمع والبصر والكلام أو ضد ذلك. قال له سائر أهل الإثبات: لك جوابان:

أحدهما[4]: أن يقال: عدم الدليل المعيَّن لا يستلزم عدم المدلول المعيَّن[5]، فهب أن ما سلكته من الدليل العقلي لا يُثبت ذلك فإنه لا ينفيه، وليس لك أن تنفيه بغير دليل، لأن النافي عليه الدليل، كما على المثبت[6]. والسمع قد دل عليه، ولم يعارض

(١) ينظر: نهاية الإقدام للشهرستاني ص٤١، ٢٣٩، غاية المرام للآمدي ص٤٦.

(٢) ينظر: المطالب العالية للرازي (٣/ ٦٧)، لمع الأدلة للجويني ص٩٤، المواقف للإيجي ص٢٨٥، شرح السنوسية الكبرى ص١٥١.

(٣) ينظر: أبكار الأفكار (١/ ٣٤٥)، غاية المرام للآمدي ص٤٦، المواقف للإيجي ص٢٩٠.

(٤) هذا الجواب على سبيل الفرض والتسليم.

(٥) بيَّن ابن تيمية في هذا الجواب أن الدليل يجب طرده، وهو ملزوم للمدلول عليه، فيلزم من ثبوت الدليل ثبوت المدلول عليه، ولا يجب عكسه، فلا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول عليه. ينظر: درء التعارض (٥/ ٢٦٩).

وله - رحمه الله - تفصيل مهم في ذلك، حيث قال: «عدم الدليل المعيّن لا يستلزم عدم المدلول عليه، فإن كل ما خلقه الله دليل عليه، ثم إذا عدم ذلك لم يلزم عدم الخالق، فلا يجوز نفي الشيء لعدم الدليل الدال عليه، إلا أن يكون عدم الدليل مستلزمًا لعدمه، كالأمور التي تتوفر الهمم على نقلها، إذا لم تُنقل عُلِم انتفاؤها» الجواب الصحيح (٣/ ١٧٥).

(٦) قرر ابن تيمية ذلك، وأن عامة العلماء على أن النافي للشيء عليه الدليل على ما ينفيه، كما أن المثبت للشيء عليه الدليل على ثبوته. ثم تعقّب - رحمه الله - من قال: النافي ليس عليه دليل، وكذلك تعقّب من فرّق بين العقليات والشرعيات، فأوجبه في العقليات دون الشرعيات، فقال: «هؤلاء اشتبه عليهم النافي بالمانع المطالب، فإن من أثبتَ شيئًا فقال له آخر: أنا لا أعلم هذا، ولا أوافقك عليه، ولا أسلّمه لك حتى تأتي بالدليل، كان هذا مصيبًا، ولم يكن على هذا المانع المطالب بالدليل دليل، وإنما الدليل على المثبت بخلاف من نفى ما أثبته غيره، فقال له: قولك خطأ، والصواب في نقيض قولك، ولم يكن هذا كذا، فإن هذا عليه الدليل على نفيه، كما على ذلك المثبت الدليل على إثباته، وإذا لم يأتِ واحد منهما بدليل كان كلاهما بلا حجة» الجواب الصحيح (٤/ ٢٩١). ينظر أيضًا: درء التعارض (٥/ ٤٤)، (٨/ ٤٦)، المنهاج (٣/ ٩٤). =

ذلك معارض عقلي ولا سمعي، فيجب إثبات ما أثبته الدليل السالم عن المعارِض المقاوم[1].

الثاني[2]: أن يقال: يمكن إثبات هذه الصفات بنظير ما أثبتَّ به تلك من العقليات[3]، فيقال: نفع العباد بالإحسان إليهم يدل على الرحمة[4]، كدلالة التخصيص على المشيئة، وإكرام الطائعين يدل على محبتهم، وعقاب الكفار يدل على بغضهم، كما قد ثبت بالشاهد والخبر من إكرام أوليائه وعقاب أعدائه، والغايات المحمودة في مفعولاته ومأموراته[5] - وهي ما تنتهي إليه مفعولاته ومأموراته من العواقب الحميدة - تدل على حكمته البالغة كما يدل التخصيص على المشيئة وأَوْلَى[6]، لقوة العلة

=والمراد بالدليل - إثباتًا أو نفيًا - هو ما لم يكن بديهيًا، فإن كان الدليل بديهيًا فلا يُطالب به لا في النفي ولا في الإثبات، كما قرره ابن تيمية في الرد على المنطقيين ص٧. فالبدهيات والضّروريات يُستدل بها، ولا يُستدل لها. ينظر: درء التعارض (٣/ ٣١١، ٣١٩).

(١) زاد ابن تيمية هذا المعنى بيانًا، فقال: «والسمع دليل مستقل بنفسه، بل الطمأنينة إليه في هذه المضايق أعظم، ودلالته أتم، فلأيّ شيء نفيتَ مدلوله أو توقفتَ وأعدتَ هذه الصفات كلها إلى الإرادة؟» الفتاوى (١٣/ ٢٩٩ -٣٠٠ الإكليل في المتشابه والتأويل).

(٢) هذا الجواب على سبيل المعارضة والمنع، والمراد أن بقية الصفات يمكن إثباتها بالعقل، كما في الصفات السبع.

(٣) أي: أن هناك طريقًا لإثبات سائر الصفات بالعقل.

(٤) بيَّن ابن تيمية هذا الدليل فقال: «ما في المخلوقات من وجود المنافع للمحتاجين، وكشف الضرّ عن المضرورين، والإحسان إلى المخلوقات، وأنواع الرزق والهدى والمسرات هو دليل على رحمة الخالق سبحانه... وفي الجملة فما ذكره في القرآن من الأمثال والآيات، تارة يقرر بها نفس مشيئته وقدرته وخلقه، وتارة يقرر بها إحسانه وإنعامه ورحمته، وهذه الطريق مستلزمة للأولى من غير عكس، فإنه يلزم من وجود الإحسان والرحمة، وجود القدرة والمشيئة، من غير عكس» شرح الأصبهانية ص٣٧ - ٣٨ باختصار.

(٥) جزم المؤلف بأن جميع أفعال الله تعالى وأحكامه لها علة وحكمة، سواء علمناها أو لم نعلمها. ينظر: شرح الأصبهانية ص٤٢٤.

(٦) أي: أن دلالة العواقب الحميدة على الحكمة أقوى من دلالة التخصيص على المشيئة.

الغائية[1]، ولهذا كان ما في القرآن من بيان ما في مخلوقاته من النعم والحكم أعظم مما في القرآن من بيان ما فيها من الدلالة على محض المشيئة.

وإن كان المخاطَب ممن ينكر الصفات، ويقر بالأسماء كالمعتزلي[2]، الذي يقول: إنه حي عليم قدير، وينكر أن يتصف بالحياة والعلم والقدرة. قيل له: لا فرق بين إثبات الأسماء وبين إثبات الصفات[3]، فإنك إن قلت: إثبات الحياة والعلم والقدرة يقتضي تشبيهًا وتجسيمًا، لأنا لا نجد في الشاهد متصفًا بالصفات إلا ما هو جسم. قيل لك: ولا تجد في الشاهد ما هو مسمى بأنه حي عليم قدير إلا ما هو جسم، فإن نفيت ما نفيت لكونك لم تجده في الشاهد إلا لجسم فانف الأسماء، بل وكلَّ شيء لأنك لا تجده في الشاهد إلا لجسم. فكل ما يحتج به من نفى الصفات، يحتج به نافي الأسماء

(١) العلة الغائية: ما يفعل لأجله الشيء، كخلق الجن والإنس للعبادة. والعلة الفاعلية: ما يكون به الشيء (باء السبب). والعلة الغائية هي المقصودة، وهي أعلى وأشرف من العلة الفاعلية، ولهذا قُدمت في مثل قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥]، وقوله تعالى: ﴿فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ﴾ [هود: ١٢٣]. ينظر: الفتاوى (٢/ ٣٠).

(٢) انتقل ابن تيمية هنا إلى الرد على المعتزلة من خلال هذا الأصل، وجاء هذا الرد في عدة مواضع من كتبه. ينظر: درء التعارض (١/ ١٢٨)، المنهاج (٢/ ١١٥)، الفتاوى (٥/ ٣٥٥ شرح حديث النزول)، جامع المسائل (٣/ ١٧٦ مسألة في تأويل الآيات).

(٣) عبر ابن تيمية عن هذا المعنى، في موضع آخر، بأن القول في الأسماء كالقول في الصفات، فإن كان المعتزلة يثبتون الأسماء وينكرون الصفات، فالقول في الأسماء كالقول في الصفات، فدعوى المدعي أن أحدهما يستلزم التجسيم دون الآخر تحكّم، وتفريق بين المتماثلين، فإن أمكن إثبات أحدهما بدون اللوازم الباطلة فكذلك الآخر، وإن امتنع في أحدهما امتنع في الآخر. شرح الأصبهانية ص٤٤١، وينظر: المجموعة العلية (١/ ٩٢).

وألحق ابن تيمية جوابًا آخر في الرد عليهم، فقال: «هذا المذهب تصوره التام يكفي في العلم بفساده، فإن إثبات حي لا حياة له، وعالم لا علم له، كإثبات مريد لا إرادة له، ومتكلم لا كلام له، وكإثبات مُصلّ وطائف لم تقم به صلاة ولا طواف» شرح الأصبهانية ص٤٣٩. وينظر: النبوات (١/ ٢٦٥)، الصفدية (١/ ١٠٤).

الحسنى، فما كان جوابًا لذلك[1] كان جوابًا لمثبتي الصفات[2].

وإن كان المخاطَب من الغلاة، نفاة الأسماء والصفات[3]، وقال: لا أقول هو موجود ولا حي ولا عليم ولا قدير، بل هذه الأسماء لمخلوقاته، أو هي مجاز[4]؛ لأن إثبات ذلك يستلزم التشبيه بالموجود الحي العليم القدير.

قيل له[5]: وكذلك إذا قلت: ليس بموجود ولا حي ولا عليم ولا قدير، كان

---

(١) والمقصود أن الحجة التي نفى بها المعتزلي الصفات يحتج بها الجهمي على نفي الأسماء.

(٢) أي: ما كان جوابًا للمعتزلي على حجة الجهمي، فإنه يكون جوابًا لمثبتي الصفات.

(٣) استعمال ابن تيمية هذا الأصل (القول في بعض الصفات كالقول في بعض) في الرد على نفاة الأسماء والصفات (من الجهمية المحضة، والباطنية من الفلاسفة والقرامطة) قد لا يكون - في نظري - ظاهرًا هاهنا، كما هو ظاهر بيِّن في كتبه الأخرى. ينظر: الفتاوى (٥/ ٣٥٥)، (٦/ ٤٨)، الصفدية (١/ ٩٧)، درء التعارض (١/ ١٢٨).
فمن تقريراته التي تجلّي ذلك، قوله: «فإن قال لك الجهمي المحض، والنافي الملحد: أنا أنفي الأسماء أيضًا كلها، فلا أثبتها حقيقة ولا مجازًا؛ لئلا يلزم التشبيه والتجسيم، فإنني لا أعرف مسمى بهذه الأسماء إلا جسمًا. قيل له: فيلزمك نفي الذات؛ فإنك أيضًا لا تعرف موجودًا قائمًا بنفسه إلا جسمًا، ولا قائمًا بغيره إلا عَرَضًا، وإلا فالقول في هذا كالقول في هذا» شرح الأصبهانية ص٤٤١.
وقال أيضًا: «فإن قال: وأنا لا أثبت له الأسماء الحسنى. قيل له: فلا بد أن تعتقد أنه حق قائم بنفسه، والجسم موجود قائم بنفسه، وليس مماثلًا له» المنهاج (٢/ ١١٦).
ومقصود ابن تيمية أن الجهمي إن أقر أن الله قائم بنفسه، فالجسم المخلوق كذلك، ولم يلزم من ذلك المماثلة بينهما، فكذا أسماء تعالى وصفاته. والجهمي يقر أن الله واجب الوجود، فكل ما يستدل به على نفي أسماء الله تعالى فيمكن منازعه أن يستدلّ به على نفي واجب الوجود. ينظر: الفتاوى (٥/ ٣٥١ شرح حديث النزول).
فمتى أقرّ الجهمي أن الله تعالى ثابت موجود، لزمه فيه من إثبات القدْر المشترك نظير ما يلزمه في ما نفاه. ينظر: الفتاوى (٥/ ٢٠٩).

(٤) بيَّن ابن تيمية غرض هؤلاء الغلاة من هذا المجاز، فقال: «إذا قالوا: إن هذه الأسماء مجاز، أمكنهم نفي ذلك؛ لأن علامة المجاز صحة نفيه، فكل من أنكر أن يكون اللفظ حقيقة، لزمه جواز إطلاق نفيه» الفتاوى (٣/ ٢١٩).

(٥) هذا الوجه الأول في الرد على الجهمية المحضة في قولهم: لا هو موجود، ولا حيّ، وهذا الوجه على سبيل الفرض والتسليم.

ذلك تشبيهًا بالمعدومات، وذلك أقبح من التشبيه بالموجودات.

فإن قال: أنا أنفي النفي والإثبات[1].

قيل له: فيلزمك التشبيه بما اجتمع فيه النقيضان من الممتنعات، فإنه يمتنع أن يكون الشيء موجودًا معدومًا، أو لا موجودًا ولا معدومًا، ويمتنع أن يوصف باجتماع الوجود والعدم، والحياة والموت، والعلم والجهل، أو يوصف بنفي الوجود والعدم، ونفي الحياة والموت، ونفي العلم والجهل[2].

فإن قلت: إنما يمتنع نفي النقيضين عما يكون قابلًا لهما، وهذان يتقابلان تقابل العدم والمَلَكَة[3]، لا تقابل السلب والإيجاب، فإن الجدار لا يقال له: أعمى ولا بصير،

(١) غلاة الباطنية يقولون بسلب النقيضين، فيقولون: من أثبت شبّه بالموجودات، ومن نفى شبّه بالمعدومات، فنقول: لا موجود ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل، فقالوا بنفي النقيضين. ولازم قولهم هذا تشبيهه بالممتنعات المستحيلات.

(٢) وضح ابن تيمية هذا الجواب في موضع آخر، فقال: «إن قال: لا أسميه باسم لا إثبات ولا نفي. قيل له: سكوتك لا ينفي الحقائق، ولا واسطة بين النفي والإثبات، فإما أن يكون حقًّا ثابتًا موجودًا، وإما أن يكون باطلًا معدومًا» الفتاوى (١٣/ ١٦٥).

وقال أيضًا: «امتناعك من إثبات أحد النقيضين لا يستلزم رفع النقيضين في نفس الأمر؛ فإن النقيضين لا يمكن رفعهما؛ بل في نفس الأمر لا بد أن يكون الشيء - أي شيء كان - إما موجودًا وإما معدومًا، إما أن يكون وإما ألا يكون، وليس بين النفي والإثبات واسطة أصلًا» الفتاوى (٥/ ٣٥٦).

(٣) أطنب ابن تيمية في رد اعتراض العدم والمَلَكَة والجواب عنه، فأجاب عن هذا الاعتراض في ثلاثة مواطن من هذه الرسالة، كما بسطه في مواطن متعددة من كتبه الأخرى. ينظر: درء التعارض (٢/ ٢٢٢، ٣٤١)، (٣/ ٣٦٧)، (٤/ ٩، ٣٥، ١٥٩، ٢٧٣)، (٦/ ١٢٨، ١٣٥)، الصفدية (١/ ٨٩-٩٦)، الفتاوى (٦/ ٨٨ الرسالة الأكملية)، (٦/ ٥٣٨٩)، (٨/ ٢٢)، (١٢/ ٣٥٧ الكيلانية).

ولعل موجب استطراد المؤلف في الجواب عن اعتراض العدم والمَلَكَة، ما ذكره أن هذه الشبهة قد أشكلت على كثير من النظّار، وظنوا أنه لا جواب عنها، حتى إن الآمدي عجز عن حلها، واعتقد صحة الاعتراض، كما ضل بذلك الاعتراض خلق كثير. ينظر: درء التعارض (٣/ ٣٦٧)، (٦/ ١٣٥)، الصفدية (١/ ٩٠).

وأما عن مقصودهم بالعدم والمَلَكَة، فإن المتقابلين تقابل السلب والإيجاب لا يرتفعان جميعًا،=

ولا حي ولا ميت؛ إذ ليس بقابل لهما.

قيل لك: أولًا[1]: هذا لا يصح في الوجود والعدم، فإنهما متقابلان تقابل السلب والإيجاب، باتفاق العقلاء، فيلزم من رفع أحدهما ثبوت الآخر.

وأما ما ذكرته من الحياة والموت، والعلم والجهل، فهذا اصطلاح اصطلحت عليه المتفلسفة المشاؤون[2]، والاصطلاحات اللفظية ليست دليلًا على نفي الحقائق العقلية[3]، وقد قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴿٢٠﴾ أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ [النحل: ٢٠، ٢١] فسمى الجماد ميتًا، وهذا مشهور في لغة العرب وغيرهم[4].

وقيل لك، ثانيًا[5]: فما لا يقبل الاتصاف بالحياة والموت والعمى والبصر، ونحو

=بخلاف المتقابلين تقابل العدم والمَلَكَة - كما هو اصطلاح الفلاسفة المشّائين والمناطقة - فالحياة والموت قد يرتفعان جميعًا إذا كان المحل لا يقبلهما كالجمادات، فالعدم هو سلب الشيء عما من شأنه أن يكون قابلًا ومتصفًا به، ويقابله المَلَكَة. ينظر: درء التعارض (٣/ ٣٦٧)، (٥/ ٢٧٣)، (٦/ ١٣٥)، الصفدية (١/ ٨٩).

(١) هذا الجواب الأول عن شبهة العَدَم والمَلَكَة، وهو على سبيل المنع والاعتراض.

(٢) نص ابن تيمية على أن هذا اصطلاح محض للفلاسفة، وأنّ دعواهم هذه رجوع منهم إلى مجرد ما شهدوه من العادة، وإلا فإن نصوص الوحيين ولغة العرب، ترد كلامهم، وتُسمِّي الجماد ميتًا، كما في قوله تعالى في هذه الآية عن الأصنام: ﴿أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ﴾. ينظر: الجواب الصحيح (٣/ ٢١٩ ت. العسكر وآخرين)، الفتاوى (٦/ ٨٩)، (٨/ ٢٢)، الصفدية (١/ ٩٥)، درء التعارض (٣/ ٣٦٨)، (٤/ ٣٩)، (٥/ ٢٧٤).

(٣) كثيرًا ما يقرر ابن تيمية هذا المعنى المتين، بأن المقصود المعاني العقلية لا الإطلاقات اللفظية. ينظر: درء التعارض (٢/ ٣٨٩)، (٣/ ٣٧٨، ٤٠٦). وتارة يعبر عنها بقوله: «المنازعات اللفظية غير معتبرة في المعاني العقلية» المنهاج (٢/ ١٣٦). وتارة بقوله: «الفروق اللفظية لا تؤثر في الحقائق العلمية» الفتاوى (٦/ ١٠٧ الرسالة الأكملية).

(٤) سيأتي لذلك مزيد بسط في القاعدة السابعة.

(٥) هذا الجواب الثاني عن شُبهة العَدَم والـمَلَكَة، وهو على سبيل الفرض والتّسليم.

ذلك من المتقابلات أنقص مما يقبل ذلك، فالأعمى الذي يقبل الاتصاف بالبصر أكمل من الجماد الذي لا يقبل واحدًا منهما. فأنت فررت من تشبيهه بالحيوانات القابلة لصفات الكمال، ووصفته بصفات الجمادات التي لا تقبل ذلك[1].

وأيضًا: فما لا يقبل الوجود والعدم أعظم امتناعًا من القابل للوجود والعدم، بل ومن اجتماع الوجود والعدم، ونفيهما جميعًا، فما نفيت عنه قبول الوجود والعدم كان أعظم امتناعًا مما نفيت عنه الوجود والعدم. وإذا كان هذا ممتنعًا في صرائح العقول فذلك أعظم امتناعًا، فجعلت الوجود الواجب الذي لا يقبل العدم هو أعظم الممتنعات. وهذا غاية التناقض والفساد[2].

وهؤلاء الباطنية منهم من يصرح برفع النقيضين[3]: الوجود والعدم. ورفعهما

(١) هذا الوجه من الرد بسطه ابن تيمية في عدة مواضع من كتبه، منها: الجواب الصحيح (٣/ ٢١٩ ت. العسكر وآخرين)، الفتاوى (٦/ ٨٩)، (١٢/ ٣٥٧)، الصفدية (١/ ٩٥)، درء التعارض (٤/ ٣٨)، (١٠/ ١٥٥).

قال - رحمه الله -: «إن ما لا يقبل صفات الكمال أنقص مما يقبلها ولم يتصف بها، فإن الجماد أنقص من الحيوان الأعمى والأصم والأبكم، فإذا كان اتصافه بصفات النقص، مع إمكان اتصافه بصفات الكمال نقصًا وعيبًا يجب تنزيهه عنه، فعدم قبوله لصفات الكمال أعظم نقصًا وعيبًا. ولهذا كان منتهى أمر هؤلاء تشبيهه بالجمادات، ثم بالمعدومات، ثم بالممتنعات» درء التعارض (٥/ ٢٧٤).

(٢) يبيّن ابن تيمية في هذا الوجه من الرد: أن الممتنعات تتفاوت من حيث الامتناع، وهي أربعة:
١ - اجتماع الوجود والعدم. ٢ - نفي الوجود والعدم. ٣ - القابل للوجود والعدم (مع نفيهما عنه).
٤ - ما لا يقبل الوجود والعدم. وهذا أشدها امتناعًا.

وقرر ابن تيمية هنا أن هؤلاء لما فروا من تشبيه الرب تعالى بالحي - على حد زعمهم - شبهوه بالجماد، فإن فروا من ذلك شبهوه بالمعدوم، ثم فروا من ذلك وشبهوه بالممتنع من رفع للنقيضين، فإن فروا من ذلك شبهوه بما هو أعظم منه امتناعًا، وهو تشبيهه بعدم القبول للنقيضين.

(٣) كأبي يعقوب إسحاق بن أحمد السجستاني، صاحب كتاب (الأقاليد الملكوتية)، ويحكى عن الحلاج أيضًا. ينظر: شرح الأصبهانية ص٥٢٢، الصفدية (١/ ٩٧).

كجمعهما[1]. ومنهم من يقول: لا أثبت واحدًا منهما[2]، وامتناعه[3] عن إثبات أحدهما في نفس الأمر لا يمنع تحقق واحد منهما في نفس الأمر، وإنما هو كجهل الجاهل، وسكوت الساكت، الذي لا يعبر عن الحقائق.

وإذا كان ما لا يقبل الوجود ولا العدم أعظم امتناعًا مما يُقدَّر قبوله لهما - مع نفيهما عنه - فما يُقدَّر لا يقبل الحياة ولا الموت، ولا العلم ولا الجهل، ولا القدرة ولا العجز، ولا الكلام ولا الخرس، ولا العمى ولا البصر، ولا السمع ولا الصمم، أقرب إلى المعدوم والممتنع مما يُقدَّر قابلًا لهما مع نفيهما عنه. وحينئذٍ فنفيهما مع كونه قابلًا لهما أقرب إلى الوجود والممكن، وما جاز لواجب الوجود قابلًا، وجب له، لعدم توقف صفاته على غيره، فإذا جاز القبول وجب، وإذا جاز وجود المقبول[4] وجب[5].

وقد بُسط هذا في موضع آخر وبُيِّن وجوب اتصافه بصفات الكمال التي لا نقص فيها بوجه من الوجوه.

---

(١) أي: لا موجود ولا معدوم.

(٢) أي: لا أقول لا موجود ولا معدوم، ولا أقول موجود ولا أقول معدوم، فهو لا يُثبت رفع النقيضين، ولا جمعهما.

(٣) هذا هو الرد عليهم. يبين ذلك أيضًا: أن إعراض الإنسان عن رؤية القمر والشمس لا يدفع وجودَها، بل الشمس بالضرورة إما موجودة وإما معدومة. كما أن إعراض قلوبكم عن العلم به، وكف ألسنتكم عن ذكره لا يوجب أن يكون هو في نفسه مجردًا عن النقيضين. ينظر: الفتاوى (٥/ ٣٥٧)، (١٧/ ١٠٦).

(٤) أي: الصفة.

(٥) بيان ذلك: أن الكمال الذي لا نقص فيه الممكن للموجود هو واجب لواجب الوجود لازم له، لا يجوز أن يكون ممتنعًا عليه، مع كونه ممكنًا للموجود، فإذا كان الكمال ممكن للموجود المحدَث الممكن، فلأن يمكن للواجب القديم بطريق الأَوْلى، ولأنّ ذلك الكمال إنما استفاده المخلوق من الخالق، ولا يجوز أن يكون الكمال ممكن الوجود والعدم؛ لأنه حينئذٍ يفتقر في اتصافه به إلى غيره. فهذا الكمال واجب له لا يتوقف على غيره، فإنه لو توقف على غيره للزم أن يكون كماله موقوفًا على معاونة ذلك الغير في كماله. ينظر: الصفدية (١/ ٩٣-٩٤)، الفتاوى (٦/ ٧٦-٧٩ الرسالة الأكملية).

وقيل له أيضًا: اتفاق المسمَّيَين في بعض الأسماء والصفات ليس هو التشبيه والتمثيل[1]، الذي نفته الأدلة السمعيات والعقليات، وإنما نفت ما يستلزم اشتراكهما في ما يختص به الخالق، مما يختص بوجوبه أو جوازه أو امتناعه، فلا يجوز أن يَشركه فيه مخلوق، ولا يُشركه مخلوق في شيء من خصائصه سبحانه وتعالى[2].

وأما ما نفيتَه فهو ثابت بالشرع والعقل، وتسميتك ذلك تشبيهًا وتجسيمًا تمويه على الجهال[3]، الذين يظنون أن كل معنى سماه مسمٍّ بهذا الاسم يجب نفيه. ولو ساغ هذا لكان كل مبطل يسمي الحق بأسماء ينفر عنها بعض الناس، ليكذب

---

(١) هذا الوجه الثاني في الرد على مقالة الجهمية المحضة: لا هو موجود، ولا حي... وهذا الوجه على سبيل المنع.

(٢) كما بسطه ووضحه ابن تيمية بقوله: «نفي المماثلة بين الخالق والمخلوق، مما عُلم بالشرع والعقل، وذلك لا يقتضي إثبات ما يُعلم بالبديهة انتفاؤه، أو إثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه، فهو أيضًا يقتضي انتفاء مماثلة الخالق للمخلوق؛ إذ التماثل يقتضي أن يجوز ويجب ويمتنع لكل منهما ما يجوز ويجب ويمتنع للآخر، فيلزم أن يكون الشيء الواحد خالقًا مخلوقًا، قديمًا محدَثًا، موجودًا معدومًا، واجبًا ممكنًا، قادرًا عاجزًا، عالمًا جاهلًا، غنيًّا فقيرًا، حيًّا ميتًا؛ ولهذا كان هذا مذهب السلف قاطبة يثبتون هذه الصفات الخبرية، وينفون التمثيل، وكانوا ينكرون على المشبهة، الذين يمثلون الله بخلقه، وهم على الجهمية الذين ينكرونه أعظم نكيرًا، وأشد تضليلًا وتكفيرًا، وكلامهم في ذلك أكثر وأكبر» بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٨٩).

(٣) ومن ذلك أن الإمام أحمد بن حنبل - رحمه الله - ذكر أن الجهم بن صفوان زعم أن من وصف الله تعالى بما وصف به نفسه في كتابه، أو حدّث به عن رسوله ﷺ كان كافرًا، وكان من المشبهة. ينظر: الرد على الزنادقة والجهمية ص٢٠٦.

وقد بسط ابن تيمية هذه المسألة في مواطن متفرقة، وخلاصة ذلك: أن أهل السنة مجانبون للتعطيل والتمثيل، وأن تسمية المعطلة لأهل السنة مشبهة لا تغيّر من الحقائق شيئًا، ولا توجب ذمًّا، فالعبرة بالدليل، والذي مدحه زين وذمه شين هو الله وحده، ثم إن هؤلاء المعطلة أحق بوصف التشبيه؛ فإنهم توهموا التمثيل والتشبيه ابتداء، فدفعوه بالنفي والتعطيل: ينظر: المنهاج (٢/ ١٠٥)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٧٨، ٣٨٧)، (٣/ ٦٣٨)، الفتاوى (٤/ ١٤٦).

الناس بالحق المعلوم بالسمع والعقل[1].

وبهذه الطريقة أفسدت الملاحدة على طوائف من الناس عقولهم ودينهم، حتى أخرجوهم إلى أعظم الكفر والجهالة، وأبلغ الغي والضلالة.

وإن قال نفاة الصفات[2]: إثبات العلم والقدرة والإرادة يستلزم تعدد الصفات، وهذا تركيب ممتنع[3].

---

(١) كل طائفة ضلت في باب من أبواب الدين فإنها تسمي من يخالفها بأشنع التسميات؛ لينفّروا الناس عن مقالته، وهذا أصل يجتمع عليه عموم أهل للبدع ضد أهل السنة، فإنهم يطلقون عليهم من الألقاب ما يشوهون به الحق الذي عندهم، ويصدون الناس عن اتباعه والأخذ به، كما يفعله الروافض من تسميتهم أهل السنة بالناصبة، وتسمية القدرية لهم بالمُجبرة، وتسمية المرجئة لهم بالشُّكّاك. ينظر: الفتاوى (٥/ ١١١ الحموية)، (١٢/ ١٧٦)، (٢٢/ ٣٦٦)، درء التعارض (٧/ ٣٥١)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٨٠)، (٣/ ٦٤٣)، (٦/ ٦٤٣-٦٤٤).

(٢) المراد بنفاة الصفات ها هنا: الفلاسفة كابن سينا، وابن رشد الحفيد، كما بينه المؤلف في مواطن. وإن كان جوابًا عن شبهة التركيب لدى الفلاسفة ونحوهم، لكن يقال: إنه رد على الفلاسفة من خلال هذا الأصل (القول في بعض الصفات كالقول في بعض)، وخلاصة الجواب أن يقال للفلاسفة: القول في ما نفيتم من صفات العلم والقدرة... كالقول في ما أثبتم من عقل وعاقل.... إلخ.

(٣) حكى ابن تيمية أن أكثر الفلاسفة قبل أرسطو، وكثيرًا من المتأخرين كأبي البركات بن ملكا البغدادي لا يقولون بأن إثبات الصفات تركيب، بل ردوا على من قاله، وقد بسط ذلك ابن تيمية في غير موطن حيث ساق مقالة هؤلاء النفاة وأجاب عنها بأجوبة كثيرة. ينظر: درء التعارض (١/ ٢٨٣)، (٣/ ٤٠٣)، (٥/ ٨١، ١٤٢، ٢٤٧)، المنهاج (٢/ ١٦٤)، شرح الأصبهانية ص٤٣٨، الجواب الصحيح (٣/ ٢٠٩)، الفتاوى (٥/ ٣٤٠ شرح حديث النزول)، الرد على المنطقيين ص٣١٤.

وبيّن ابن تيمية شبهة الفلاسفة في نفي الصفات، وأجاب عنها قائلًا: «وعمدة ابن سينا وأمثاله على نفيها هي حجة التركيب، وهو أنه لو كان له صفة لكان مركبًا، والمركب مفتقر إلى جزئيه، وجزءاه غيره، والمفتقر إلى غيره لا يكون واجبًا بنفسه.

وقد تكلم الناس على إبطال هذه الحجة من وجوه كثيرة بسبب أن لفظ (التركيب)، و(الجزء)، و(الافتقار)، و(الغير) ألفاظ مجملة. فيراد بالمركّب ما ركّبه غيره، وما كان متفرقًا فاجتمع، وما يقبل التفريق، والله - سبحانه - منزّه عن هذا بالاتفاق، وأما الذات الموصوفة بصفات لازمة لها، فإذا سمى المُسمي هذا تركيبًا كان هذا اصطلاحًا له ليس هو المفهوم من لفظ المركب. والبحث إذا=

قيل: وإذا قلتم: هو موجود واجب، وعقل وعاقل ومعقول، و(عشق)[1] عاشق ومعشوق، ولذيذ وملتذ ولذة[2]، أفليس المفهوم من هذا هو المفهوم من هذا؟ فهذه

=كان في المعاني العقلية لم يُلتفت فيه إلى اللفظ. فيقال: هبْ أنكم سمّيتم هذا تركيبًا، فلا دليل لكم على نفيه» المنهاج (٢/ ١٦٤).

وقال في موضع آخر: «فإن هؤلاء يزعمون أن هنا خمسة أنواع من التركيب يجب نفيها عن الواجب، فيقولون: ليس له حقيقة سوى الوجود المطلق، إذ لو كان له حقيقة سوى ذلك لكان مركبًا من تلك الحقيقة. والوجود يثبتونه وجودًا مطلقًا بشرط الإطلاق، مع علم كل عاقل أن هذا لا يكون إلا في الأذهان لا في الأعيان، ويقولون ليس له صفة ثبوتية... إذ لو كان كذلك لكان مركبًا من ذات وصفات» درء التعارض (٥/ ٢٤٧) باختصار.

وينظر معاني التركيب الخمسة عند الفلاسفة: درء التعارض (٣/ ٤٠٣)، (٥/ ١٤٢)، الفتاوى (٥/ ٣٣٦ شرح حديث النزول). وقد قرر ابن تيمية أن جميع أنواعه باطلة في الوجود الواجب والممكن؛ إلا النوع الأول، وهو وجود ذاتٍ لها صفات، فإن هذا ثابت في الواجب والممكن، وأما ما سوى ذلك، فهو باطل في الممكنات والمخلوقات، فليس شيء منها مركبًا تركيبًا من تلك الأنواع الأربعة؛ فالرب الخالق أولى أن لا يكون مركبًا من شيء من تلك الأنواع الأربعة. ينظر: شرح الأصبهانية ص٣٢٦.

(١) لفظة (عشق) لم تُذكر هاهنا، والسياق يقتضيها، كما أنها مثبتة في نظائر هذا الموضع من كتب ابن تيمية. ينظر: درء التعارض (١/ ١٠٠)، (٣/ ٣٩٠)، (٤/ ٢١٠)، (٥/ ٢٤٧)، (٩/ ٣١٠، ٣١٨)، الصفدية (١/ ١٢٧، ٣٠٠)، (٢/ ٣٦)، الفتاوى (٥/ ٣٤٠ شرح حديث النزول)، الرد على الشاذلي ص١٧١، الرد على المنطقيين ص٣١٤، ٤٦٣، وغيرها.

(٢) يمكن أن يقال: إن المؤلف أجاب هاهنا على سبيل الفرض والتسليم؛ فلو سلمنا بما أثبته الفلاسفة لله تعالى من عشق وعاشق ومعشوق، ولذة ولذيذ ومُلتذّ... ولا يعد ذلك تركيبًا عندهم، فالقول في ما أثبتّموه كالقول في ما نفيتموه، فإن الباب واحد، فكلها معانٍ متعددة متميزة.

ثم يأتي جواب ثانٍ على سبيل المنع (في عدة مؤلفات لابن تيمية)، فلا يوصف الله تعالى بالعشق، أو اللذة، ففيهما من التشبيه واحتمال النقص ما هو بيّن، حيث قرر ابن تيمية أن لفظ العشق فيه من التشبيه واحتمال النقص ما لا يخفى على عاقل، وليس في الكتب الإلهية تسميته بعقل، ولا عاشق، ولا معقول، ولا معشوق... كما قرر - رحمه الله - أن لفظ اللذة فيه من التشبيه واحتمال النقص ما لا يخفى على عاقل. ينظر: درء التعارض (٥/ ٨٢).

كما بيّن أن اسم اللذة كثيرًا ما يطلق في خصائص المخلوقين التي تنفعه، كالأكل، والشرب، والنكاح. ينظر: المجموعة العلية (٢/ ١٠٢، ١١٣). =

معانٍ متعددة متغايرة في العقل وهذا تركيب عندكم، وأنتم تثبتونه وتسمونه توحيدًا.

فإن قالوا: هذا توحيد في الحقيقة وليس هذا تركيبًا ممتنعًا.

قيل لهم: واتصاف الذات بالصفات اللازمة لها توحيد في الحقيقة وليس هو تركيبًا ممتنعًا.

وذلك أنه من المعلوم بصريح المعقول أنه ليس معنى كون الشيء عالمًا هو معنى كونه قادرًا، ولا نفس ذاته هو نفس كونه عالمًا قادرًا، فمن جوَّز أن تكون هذه الصفة هي الأخرى، وأن تكون الصفة هي الموصوف فهو من أعظم الناس سفسطة[1]، ثم إنه متناقض، فإنه إن جوّز ذلك جاز أن يكون وجود هذا هو وجود هذا، فيكون الوجود واحدًا بالعين لا بالنوع[2].

وحينئذٍ، فإذا كان وجود الممكن هو وجود الواجب، كان وجود كل مخلوق

=وقد منع الأئمة من أن يوصف الله تعالى بلفظ (العشق) لأمور أربعة: ١- أن الأسماء والصفات توقيفية. ٢ - العشق حب مع شهوة. ٣ - العشق حب مع إفراط، أي: فساد في الإرادة، والله تعالى منزه عنه. ٤ - العشق فساد في المعرفة، والله تعالى بكل شيء عليم.

قال ابن تيمية: «العشق: هو المحبة المفرطة الزائدة على الحد الذي ينبغي، والله تعالى محبته لا نهاية لها، فليست تنتهي إلى حد لا تنبغي مجاوزته» الفتاوى (١٠/ ١٣١). ينظر: جامع الرسائل (٢/ ٢٣٨-٢٤٤ قاعدة في المحبة)، مدارج السالكين (٣/ ٢٩)، روضة المحبين ص٣٢.

وجواب ثالث: وهو التفصيل لمصطلح التركيب؛ لما فيه من الإجمال والاشتراك، كما سبق.

(١) سبق بيان معنى السفسطة ص٣٢.

(٢) الواحد بالعين الذي لا يقبل الاشتراك، فهو قدر مميز واسم خاص، بخلاف الواحد بالنوع، فإنه يقبل الشركة، فهو قدر مُشترك واسم كُلّي. وقد بيَّن ابن تيمية وجهَ كونِ مقالتهم تؤول إلى وحدة الوجود، فقال: «من سوّغ جعل الحقائق المتنوعة حقيقة واحدة بالعين، كان كلامه مستلزمًا أن يجعل وجود الحقائق المتنوعة وجودًا واحدًا بالعين، بل هذا أولى؛ لأن الموجودات مشتركة في نفس الوجود، فمن اشتبه عليه أن العلم هو القدرة، وأنهما نفس الذات العالمة القادرة كان أن يشتبه عليه أن الوجود واحد أولى وأحرى» درء التعارض (١/ ٣٠١). وينظر: درء التعارض (٤/ ١١٩).

- يُعدم بعد وجوده، ويوجد بعد عدمه - هو نفس وجود الحق القديم الدائم الباقي، الذي لا يقبل العدم.

وإذا قدّر هذا(١)، كان الوجود الواجب موصوفًا بكل تشبيه وتجسيم(٢)، وكل نقص وكل عيب، كما يصرح بذلك أهل وحدة الوجود، الذين طردوا(٣) هذا الأصل الفاسد(٤)، وحينئذٍ فتكون أقوال نفاة الصفات باطلة على كل تقدير.

وهذا باب مطرد، فإن كل واحد من النفاة لِما أخبر به الرسول ﷺ من الصفات، لا ينفي شيئًا - فرارًا مما هو محذور - إلا وقد أثبت ما يلزمه فيه نظير ما فرّ منه؛ فلا بد له في آخر الأمر من أن يثبت موجودًا واجبًا قديمًا متصفًا بصفات تميزه عن غيره، ولا يكون فيها مماثلًا لخلقه(٥)، فيقال له: وهكذا القول في جميع الصفات، وكل ما نثبته

---

(١) أي: قُدّر القول بوحدة الوجود.

(٢) لعل مقصود المؤلف هاهنا، أن يبيّن أن مقالة الفلاسفة وإن كانت في غاية النفي والتعطيل، إلا أنها أيضًا في غاية التشبيه والتمثيل؛ فإن من جوّز أن تكون الصفة هي الموصوف، والصفة هي الأخرى، فسوّغ جعل الحقائق المتنوعة واحدة بالعين، فمن باب أولى وأحرى أن يقول بوحدة الوجود، وأن يوصف الرب بكل تمثيل وعيب، تعالى الله عن ذلك.

(٣) قياس الطرد: اعتبار الشيء بنظيره، حتى يجعل حكمه مثل حكمه، بمعنى: التسوية بينه وبين نظيره. وقياس العكس: اعتبار الشيء بنقيضه حتى يعلم أن حكمه نقيض حكمه، بمعنى: الفرق بينه وبين مخالفه. ينظر: درء التعارض (٥/ ٢٥٩-٢٦٠).

(٤) صرح بذلك كثير من أهل وحدة الوجود، ومنهم إمامهم ابن عربي الطائي، فقد قال: «ومن عرف ما قررناه... عَلِم أن الحق المنزه هو الخلق المشبه... كل ذلك من عين واحدة، لا بل هو العين الواحدة، وهو العيون الكثيرة ﴿فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ [الصافات: ١٠٢]، والولد عين أبيه، فما رأى يذبح سوى نفسه ﴿وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾ [الصافات: ١٠٧] فظهر بصورة كبش من ظهر بصورة إنسان» فصوص الحكم ص٧٨-٧٩ ت. محمود غراب.

(٥) يشير ابن تيمية هنا إلى أنه لا بد لكل من تحدث في هذا الباب من أحد أمرين: إما إثبات واجب الوجود المتصف بصفات الكمال، وإما نفي واجب الوجود. وأما إثباته مجردًا عن صفاته؛ فإنه ممتنع كما تقدم، ولذلك كان من نفى شيئًا من صفاته فرارًا من تشبيهه بمخلوقاته لزمه في ما أثبته نظير ما فرّ منه، وقد بيَّن ذلك ابن تيمية في عدة مواضع، ومن ذلك قوله: «فمن نفى النزول والاستواء، أو الرضا=

من الأسماء والصفات فلا بد أن يدل على قدر مشترك تتواطأ فيه المسميات، ولولا ذلك لما فُهم الخطاب، ولكن نعلم أن ما اختص الله به، وامتاز عن خلقه أعظم مما يخطر بالبال أو يدور في الخيال[1].

وهذا يتبين بالأصل الثاني: وهو أن يقال: القول في الصفات كالقول في الذات[2]،

=والغضب، أو العلم والقدرة... فرارًا من تشبيه وتركيب وتجسيم؛ فإنه يلزمه في ما أثبته نظير ما ألزمه لغيره في ما نفاه هو وأثبت المثبت» الفتاوى (٥/ ٣٥١ شرح حديث النزول).

(١) هذه العبارة: «ما اختص الله به وامتاز عن خلقه أعظم مما يخطر بالبال أو يدور في الخيال» تشير إلى طرف من عظمة الله عز وجل، وكما قال المؤلف في موضع آخر: «والله سبحانه قد ذكر هذه الكلمة ﴿مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ [الحج: ٧٤] في ثلاثة مواضع من كتابه؛ ليثبت عظمته في نفسه، وما يستحقه من الصفات... وأن له قدرًا عظيمًا، وأنه يجب على المؤمن أن يقدر الله حق قدره» الفتاوى (١٣/ ١٦٠-١٦١) بتصرف يسير.
وعبارة المؤلف نظير قول الطحاوي: «لا تبلغه الأوهام، ولا تدركه الأفهام»، ومقالة الشريف أبي علي ابن أبي موسى: «لا تجري ماهيته في مقال، ولا تخطر كيفيته ببال». ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٣٨٨). ونظير مقالة الموفق ابن قدامة في (اللمعة): «لا تُمثّله العقول بالتفكير، ولا تتوهمه القلوب بالتصوير، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير».

(٢) بيّن ابن تيمية هذا الأصل في غير موضع من كتبه، ومن ذلك قوله: «الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات، يُحتذى فيه حذوه، ويُتّبع فيه مثاله، فإذا كان إثبات الذات إثبات وجود لا كيفية، فكذلك إثبات الصفات إثبات وجود لا إثبات كيفية» التسعينية (٢/ ٥٦٠). ينظر: شرح الأصبهانية ص٤٤١، الحموية ص٥٤١، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٣٤، ٣٧٠)، (٢/ ٣٠٣)، الفتاوى (٣/ ١٩٦، ٢٠٧)، (٥/ ٣٢٥، ٣٣٠ شرح حديث النزول)، (١٢/ ٥٧٥)، (٣٣/ ١٧٧).
ونبّه ابن تيمية إلى أن لفظ (ذات) تأنيث ذو، ولذا أنكره بعضهم، لكنه لا يستعمل إلا في ما كان مضافًا إلى غيره، فيقولون: نفسٌ ذات علم، ولم يجئ في القرآن ولغة العرب إلا مقرونًا بالإضافة، واستعملها النظّار بدون إضافة، وهي لفظ مولّد، فليس من لفظ العرب العرباء. ينظر: الفتاوى (٦/ ٩٨ الأكملية)، (٣/ ٣٣٤)، درء التعارض (١٠/ ١٥٧).
وقرر هذا الأصل الثاني جماعة من العلماء السابقين؛ كالخطابي في كتاب (الغنية) كما نقله ابن تيمية في التسعينية (٢/ ٥٦٠)، والفتاوى (١٢/ ٥٧٥)، والفتوى الحموية ص٣٦٧، ٥٤١، والخطيب البغدادي كما نقله عنه ابن تيمية في الفتاوى (٣/ ٢٠٧)، والفتوى الحموية ص٣٦٩، وابن الزاغوني في الإيضاح ص٢٨٦، وأبي عثمان الصابوني في عقيدة السلف أصحاب الحديث ص٢٣٢، ونقله عنه ابن تيمية في الفتاوى (٣/ ٢٠٧)، وقرره ابن عبد البر في التمهيد (٧/ ١٥٣)، ونقله عنه ابن تيمية في الفتاوى (٣/ ٢٠٧)، وقرره الذهبي في السير (٩/ ٦١١)، والعلو للعلي العظيم للذهبي (٢/ ١٢٢٩).

فإن الله ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، فإذا كان له ذات حقيقة لا تماثل الذوات. فالذات متصفة بصفات حقيقة لا تماثل صفات سائر الذوات.

فإذا قال السائل: كيف استوى على العرش؟

قيل له - كما قال ربيعة ومالك وغيرهما[1] -: الاستواء معلوم[2]، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عن الكيفية بدعة؛ لأنه سؤال عما لا يعلمه البشر، ولا يمكنهم الإجابة عنه.

وكذلك إذا قال[3]: كيف ينزل ربنا إلى سماء الدنيا؟

قيل له: كيف هو؟

---

(١) ممن ورد عنه ذلك أيضًا: الفقيه أبو جعفر محمد بن أحمد الترمذي (ت ٢٩٥هـ)، فقد قال لما سئل عن كيفية النزول: «النزول معقول، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة» العلو للعلي العظيم (٢/ ١٢٢٩).

(٢) أي: هو معلوم من جهة اللفظ والمعنى، وليس المقصود به أنه ورد في القرآن كما يقرره أهل الكلام من الأشاعرة وغيرهم، بدلالة أن السائل ذكر الآية، فقال: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، ثم سأل: كيف استوى؟ ويقال أيضًا: على فرض أن السائل لم يذكر الآية، فإنه من البيّن أنه لا يستشكل ورودها في القرآن، وإنما استشكل كيفية ذلك الاستواء، ولذا سأل عنه بـ (كيف).

قال ابن تيمية - رحمه الله -: «قد زعم بعضهم أن معنى قولهم «الاستواء معلوم»: أن مجيء لفظ الاستواء في القرآن معلوم، وهذا باطل؛ فإن كونه في القرآن أمر ظاهر يعرفه جميع الناس لا يسأل عنه، ولكن السائل لما قال: كيف استوى؟ سأل عن الكيفية، فبيّنوا له أن الكيفية لا نعلمها نحن، ولكن نعلم معنى الاستواء، فدلّ على ثبوت كيفية في نفس الأمر غير معلومة لنا» بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٣٠٥). ينظر: الفتاوى (٥/ ١٤٤).

وقال في موضع آخر: «فإنه لا يحتاج إلى نفي علم الكيفية إذا لم يفهم من اللفظ المعنى، إنما يحتاج إلى نفي علم الكيفية إذا أثبتت الصفات» الحموية ص٣٠٩. وينظر: الفتاوى (١٣/ ٣٠٩ - ٣١٠)، العلو للعلي العظيم (٢/ ١٢٢٩).

(٣) أورد المؤلف هذا السؤال والجواب عنه في عدة مواطن. ينظر: الفتوى الحموية ص٥٤٣، الفتاوى (٥/ ٣٣٠ شرح حديث النزول)، (١٢/ ٥٧٥).

فإذا قال: أنا لا أعلم كيفيته.

قيل له: ونحن لا نعلم كيفية نزوله، إذ العلم بكيفية الصفة يستلزم العلم بكيفية الموصوف، وهو فرع له، وتابع له. فكيف تطالبني بالعلم بكيفية سمعه وبصره وتكليمه ونزوله واستوائه، وأنت لا تعلم كيفية ذاته!

وإذا كنت تقرّ بأن له ذاتًا حقيقة، ثابتة في نفس الأمر، مستوجبة لصفات الكمال، لا يماثلها شيء، فسمعه وبصره، وكلامه ونزوله واستواؤه ثابت في نفس الأمر، وهو متصف بصفات الكمال التي لا يشابهه فيها سمع المخلوقين وبصرهم، وكلامهم ونزولهم واستواؤهم.

وهذا الكلام لازم لهم في العقليات وفي تأويل السمعيات[1]، فإن من أثبت شيئًا، ونفى شيئًا بالعقل، (إذا ألزم في ما نفاه من الصفات التي جاء بها الكتاب والسنة نظير ما يلزمه في ما أثبته، وطولب)[2] بالفرق بين المحذور في هذا وهذا، لم يجد بينهما فرقًا.

ولهذا لا يوجد لنفاة بعض الصفات دون بعض - الذين يوجبون في ما نفوه إما التفويض[3] وإما التأويل المخالف لمقتضى اللفظ - قانون مستقيم[4]، فإذا قيل لهم:

---

(١) أي: التسوية بين المتماثلات - وهو القول في الصفات كالقول في الذات، والقول في بعض الصفات كالقول في بعض - لازمٌ للأشاعرة في ما يثبتونه من الصفات بالعقل، وما يتأوّلونه من السمعيات وهي باقي الصفات الأخرى.

(٢) في طبعة الفتاوى (٣/ ٢٦): «إذًا أُلزم في ما نفاه من الصفات التي جاء بها الكتاب والسنة نظير ما يلزمه في ما أثبته، ولو طُولب...»، ولعل الأدق هو المثبت.

(٣) يريدون به: صرف اللفظ عن ظاهره وما دل عليه، مع عدم التعرض لبيان المعنى المراد منه، بل يُترك ويفوض علمه إلى الله تعالى، بأن يقول: الله أعلم بمراده. ينظر: النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد لمحمد محيي الدين عبد الحميد ص١٢٨.

(٤) سلك متأخرو الأشاعرة طريقتي: التفويض، والتأويل، على تباين بينهم في أي الطريقتين هي المُقدَّمَة، فنجد أن أبا المعالي الجويني سلك مسلك التأويل في كتابه (الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد) كما في آيات الاستواء. ينظر: الإرشاد ص٤٠-٤١. بينما في كتابه (العقيدة النظامية في=

لِمَ تأولتم هذا وأقررتم هذا، والسؤال فيهما واحد؟ لم يكن لهم جواب صحيح. فهذا تناقضهم في النفي[1].

=الأركان النظامية) سلك مسلك التفويض، وزعم أنه هو طريقة السلف. ينظر: النظامية ص٣٢.

يقول ابن تيمية: «أول قولَي أبي المعالي هو تأويلها كما ذكر ذلك في (الإرشاد)، وآخر قوليه تحريم التأويل ذكر ذلك في (الرسالة النظامية)، واستدل بإجماع السلف على أن التأويل ليس بسائغ ولا واجب» الفتاوى (١٢/ ٢٠٣). وينظر أيضًا: الفتاوى (١٦/ ٤٠٨)، درء التعارض (٣/ ٣٨١).

ونجد أن أبا منصور الماتريدي يرجّح طريقة التأويل، وهكذا يقول به طائفة من أصحابه. ومنهم من يجوّز الأمرين، كما يذهب إليه أبو المعين النسفي. ومنهم من يفصّل؛ فيرى أن التفويض أليق بالعوام، والتأويل أليق بأهل النظر والاستدلال، كما يذهب إليه ابن قطلوبغا. ينظر: التمهيد في أصول الدين ص١٩، المسايرة ص٣٣، الماتريدية د. أحمد الحربي ص١٦٢.

كما نجد أن أبا حامد الغزالي يوجب التأويل تارة لِما كان ظاهره التشبيه كما يزعم. ينظر: الإحياء (١/ ٣٩٢-٣٩٣ قواعد العقائد)، الاقتصاد في الاعتقاد ص١٩٩. وتارة نجده يثبت الاستواء لله تعالى على العرش، وأنه فوق كل شيء. ينظر: الأربعين في أصول الدين في العقائد وأسرار العبادات والأخلاق ص١٨-١٩.

وقد نص ابن تيمية على أن أبا حامد إنما ذمّ التأويل في آخر عمره، وصنف كتابه (إلجام العوام عن علم الكلام)؛ لأنه رأى مصلحة الجمهور لا تقوم إلا بإبقاء الظواهر على ما هي عليه. ينظر: الفتاوى (١٧/ ٣٥٧).

وقد علل متأخروهم رجحان طريقة التأويل، بأن فيها من مزيد الإيضاح والرد على الخصوم ما ليس في غيرها. ينظر: تحفة المريد ص٩١.

(١) هذا الوجه من الرد بسطه ابن تيمية في موضع آخر، فقال: «من أقر بفهم بعض معنى هذه الأسماء والصفات دون بعض. فيقال له: ما الفرق بين ما أثبته، وبين ما نفيته، أو سكت عن إثباته ونفيه؟

فإن الفرق: إما أن يكون من جهة السمع؛ لأن أحد النصين دال دلالة قطعية أو ظاهرة بخلاف الآخر، أو من جهة العقل بأن أحد المعنيين يجوز أو يجب إثباته دون الآخر، وكلا الوجهين باطل في أكثر المواضع. أما الأول: فدلالة القرآن على أنه رحمنٌ رحيمٌ ودودٌ سميعٌ بصيرٌ عليٌّ عظيمٌ، كدلالته على أنه عليمٌ قديرٌ، ليس بينهما فرق من جهة النص، وكذلك ذِكره لرحمته ومحبته وعلوه مثل ذكره لمشيئته وإرادته.

وأما الثاني: فيقال لمن أثبت شيئًا ونفى آخر: لِمَ نفيتَ مثلًا حقيقة رحمته ومحبته، وأعدتَ ذلك إلى إرادته؟

فإن قال: لأن المعنى المفهوم من الرحمة في حقنا هي رِقّة تمتنع على الله، قيل له: والمعنى المفهوم من الإرادة في حقنا هي ميل يمتنع على الله. =

وكذلك تناقضهم في الإثبات، فإن من تأوَّل النصوص على معنى من المعاني التي يثبتها، فإنهم إذا صرفوا النص عن المعنى الذي هو مقتضاه إلى معنى آخر(١)، لزمهم في المعنى المصروف إليه ما كان يلزمهم في المعنى المصروف عنه(٢)، فإذا قال قائل: تأويل محبته ورضاه وغضبه وسخطه هو إرادته للثواب والعقاب، كان ما يلزمه في الإرادة نظير ما يلزمه في الحب والمقت والرضا والسخط. ولو فسَّر ذلك بمفعولاته(٣) - وهو ما يخلقه من الثواب والعقاب - فإنه يلزمه في ذلك نظير ما فرّ منه، فإن الفعل المعقول لا بد أن يقوم أولًا بالفاعل(٤)، والثواب والعقاب المفعول إنما يكون على

=فإن قال: إرادته ليست من جنس إرادة خلقه، قيل له: ورحمته ليست من جنس رحمة خلقه، وكذلك محبته...

إلى أن قال: إن غالب من نفى وأثبت شيئًا مما دل عليه الكتاب والسنة لا بد أن يثبت الشيء لقيام المقتضي وانتفاء المانع، وينفي الشيء لوجود المانع، أو لعدم المقتضي، أو يتوقف إذا لم يكن له عنده مقتضٍ ولا مانع، فيبيِّن له أن المقتضي في ما نفاه قائم؛ كما أنه في ما أثبته قائم إما من كل وجه أو من وجه يجب به الإثبات. فإن كان المقتضي هناك حقًّا فكذلك هنا، وإلا فدرء ذاك المقتضي من جنس درء هذا. وأما المانع فيبيّن أن المانع الذي تخيّله في ما نفاه من جنس المانع الذي تخيّله في ما أثبته، فإذا كان ذلك المانع المستحيل موجودًا على التقديرين، لم ينجُ من محذوره بإثبات أحدهما ونفي الآخر، فإنه إن كان حقًّا نفاهما، وإن كان باطلًا لم ينفِ واحدًا منهما، فعليه أن يسوّي بين الأمرين في الإثبات والنفي، ولا سبيل إلى النفي، فتعيّن الإثبات.

فهذه نكتة الإلزام لمن أثبت شيئًا، وما من أحدٍ إلا ولا بد أن يثبت شيئًا أو يجب عليه إثباته، فهذا يعطيك من حيث الجملةُ أن اللوازم التي يدعى أنها موجبة النفي، خيالات وغير صحيحة، وإن لم يعرف فسادها على التفصيل» الفتاوى (١٣/ ٢٩٨-٣٠٢ الإكليل في المتشابه والتأويل) باختصار شديد.

(١) كالأشاعرة حين يُرجعون الصفات المنفية عندهم إلى معنى صفة الإرادة التي يثبتونها، أو إرجاعهم بعض الصفات إلى الذات، كقولهم في قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧] أي: يبقى ربّك.

(٢) أي: لزمهم في الإرادة - مثلًا - ما كان يلزمهم في المحبة والغضب، فلا فرق بين المعنى المصروف إليه (الإرادة)، والمعنى المصروف عنه (المحبة والبغض).

(٣) أي: لو فسر الأشاعرة صفة المحبة والغضب بما يخلقه الله تعالى من النعم والعقوبات، فهناك جوابان:

(٤) هذا الجواب الأول: =

فعل ما يحبه ويرضاه، ويسخطه ويبغضه المثيب المعاقب[1]، فهم إن أثبتوا الفعل على مثل الوجه المعقول في الشاهد للعبد مثَّلوا، وإن أثبتوه على خلاف ذلك[2]، فكذلك سائر الصفات[3].

=ولعل ما يوضح ذلك أن يقال: لو فسروا صفة المحبة والغضب بالمفعولات المخلوقات - لا سيما وأنهم يقولون: الفعل عين المفعول، وأن الفعل لا يقوم بالفاعل، وأن الرب لم يقم به فعل - فيجاب عن ذلك: أنه يلزمهم في ذلك نظير ما فروا منه، فإن هذه المفعولات لا بد لها من فعل، والفعل لا يقوم إلا بفاعل، فالفاعل المعقول من قام به الفعل، والمثيب المعاقب من قام به وصف الثواب والعقاب، فلا يكون مُثيبًا مُعاقبًا بشيء لم يقم به، وهذا أمر معلوم فطرةً وبداهةً. ينظر: الفتاوى (٨/ ٤٨٣)، التسعينية (١/ ٢٩٦)، (٢/ ٤٤٣).

(١) يبدو أن الجواب الثاني قريب من قول المؤلف - في الأصل الأول -: إن إكرام الطائعين يدل على محبتهم، وعقاب الكفار يدل على بغضهم، فالثواب والعقاب المخلوقان يستلزمان إثبات صفة المحبة والبغض، بل الثواب والعقاب فرع عن المحبة والبغض وتابع له ووسيلة إليه، فيمتنع إثبات الفرع والوسيلة - أي: الثواب والعقاب - دون الأصل والمراد المحبة والبغض. ينظر: الفتاوى (٨/ ٣٥٤)، التحفة العراقية ص٧٩، منهاج السنة (٥/ ٣٩٥).

(٢) أي: أثبتوا الفعل لله تعالى على الوجه اللائق به سبحانه.

(٣) باعتبار ما تقدم تقريره من أن القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر.

فصل

وأما المثلان المضروبان:

فإن الله - سبحانه وتعالى - أخبرنا عما في الجنة[1] من المخلوقات، من أصناف المطاعم والمشارب والملابس والمناكح والمساكن، فأخبرنا أن فيها لبنًا وعسلًا وخمرًا وماء ولحمًا وفاكهة وحريرًا وذهبًا وفضة وحورًا وقصورًا.

وقد قال ابن عباس رضي الله عنهما: «ليس في الدنيا شيء مما في الجنة إلا الأسماء»[2]، فإذا كانت تلك الحقائق التي أخبر الله عنها، هي موافقة في الأسماء

---

(١) أورد ابن تيمية مثال (الجنة) في غير موضع، منها: المنهاج (٢/ ١٥٧)، التسعينية (٢/ ٥٤٦)، الصفدية (١/ ٢٨٨)، الحموية ص٥٤٢، الفتاوى (٥/ ٣٤٧ شرح حديث النزول)، (٥/ ٢٠٧، ٢٥٧)، (٩/ ٢٩٥)، (١١/ ٤٨٢ المرشدة)، (١٧/ ٣٢٦ تفسير سورة الإخلاص).

ومن تقريراته التي تزيد هذا المثال بيانًا، قوله: «فإن هذه الحقائق التي أخبر بها أنها في الجنة، ليست مماثلة لهذه الموجودات في الدنيا، بحيث يجوز على هذه ما يجوز على تلك، ويجب لها ما يجب لها، ويمتنع عليها ما يمتنع عليها، وتكون مادتها مادتها، وتستحيل استحالتها، فإنا نعلم أن ماء الجنة لا يفسد أو يأسن، ولبنها لا يتغير طعمه، وخمرها لا يصدع شاربها، ولا ينزف عقله، فإن ماءها ليس نابعًا من تراب، ولا نازلًا من سحاب، مثل ما في الدنيا، ولبنها ليس مخلوقًا من أنعام كما في الدنيا؛ وأمثال ذلك. فإذا كان ذلك المخلوق يوافق ذلك المخلوق في الاسم؛ وبينهما قدر مشترك وتشابه؛ علم به معنى ما خوطبنا به، مع أن الحقيقة ليست مثل الحقيقة، فالخالق جل جلاله أبعد عن مماثلة مخلوقاته مما في الجنة لما في الدنيا» الفتاوى (٩/ ٢٩٦) باختصار.

وقال في موضع آخر: «إن الله تعالى أخبرنا بما وعدنا به في الدار الآخرة من النعيم والعذاب، فلولا معرفتُنا بما يُشبه ذلك في الدنيا؛ لم نفهم ما وعدنا به؛ ونحن نعلم مع ذلك أن تلك الحقائق ليست مثل هذه... فبين هذه الموجودات في الدنيا وتلك الموجودات في الآخرة مشابهة وموافقة واشتراك من بعض الوجوه، وبه فهمنا المراد، وأحببناه ورغبنا فيه، أو أبغضناه ونفرنا عنه، وبينهما مباينة ومفاضلة لا يقدر قدرها في الدنيا...» الفتاوى (٥/ ٣٤٧ شرح حديث النزول) باختصار.

(٢) أخرجه الطبري في تفسيره (١/ ٤١٦) عند قوله تعالى: ﴿وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾ [البقرة: ٥٢]. وأبو نُعيم الأصبهاني في صفة الجنة (١/ ١٤٧ رقم ١٢٤)، والبيهقي في البعث والنشور (ص٢١٠ رقم ٣٣٢)، وابن عساكر في معجم الشيوخ (٢/ ٩٣٨ رقم ١١٩٤)، والضياء المقدسي في المختارة (١٠/ ١٦).=

للحقائق الموجودة في الدنيا، وليست مماثلة لها، بل بينهما من التباين ما لا يعلمه إلا الله تعالى، فالخالق - سبحانه وتعالى - أعظم مباينة للمخلوقات من مباينة المخلوق للمخلوق[1]، ومباينته لمخلوقاته أعظم من مباينة موجود الآخرة لموجود الدنيا؛ إذ المخلوق أقرب إلى المخلوق الموافق له في الاسم من الخالق إلى المخلوق. وهذا بيّنٌ واضح.

ولهذا افترق الناس في هذا المقام ثلاث فرق:

فالسلف والأئمة وأتباعهم: آمنوا بما أخبر الله به عن نفسه، وعن اليوم الآخر، مع علمهم بالمباينة التي بين ما في الدنيا وبين ما في الآخرة، وإن مباينة الله لخلقه أعظم.

والفريق الثاني: الذين أثبتوا ما أخبر الله به في الآخرة من الثواب والعقاب، ونفوا

=وقد أورد ابن تيمية أثر ابن عباس - رضي الله عنهما - هذا في عدة مواضع، منها: جامع المسائل (٣/ ١٩٦ مسألة في العلو)، (٦/ ١٨٥ فصل في أن التوحيد الذي هو إخلاص الدين لله أصل كل خير)، المنهاج (٢/ ١٥٧)، السبعينية (بغية المرتاد) ص٣١٨، الفتاوى (٥/ ١١٥ الحموية)، (٥/ ٢٠٧، ٢٥٧، ٣٤٧)، (٩/ ٢٩٦)، (١١/ ٤٨٢)، (١٣/ ٢٧٨)، (١٣/ ٣٧٩)، (١٧/ ٣٢٦، ٣٨٠).

وأراد ابن تيمية - رحمه الله - بإيراد هذا الأثر في هذه المواضع وغيرها تقرير هذا المثل المضروب، بأن بين المخلوق والمخلوق قدرًا فارقًا مع نوع من إثبات القدر المشترك، الذي يقتضي التناسب والتشابه من بعض الوجوه، وبه يُعلم أن ما بين الخالق والمخلوق من المفارقة والمباينة أعظم مما بين المخلوق والمخلوق، مما يوجب نفي مماثلة صفاته لصفات خلقه، ويوجب أن ما بينهما من المباينة والمفارقة أعظم مما بين مخلوق ومخلوق. ينظر: درء التعارض (٦/ ١٢٤)، التسعينية (٢/ ٥٤٦).

(١) ومما يوضح ذلك قول ابن تيمية - رحمه الله -: «وكل مباينةٍ يجب للمخلوق مع المخلوق فالخالق أحق بها سبحانه وتعالى. فلمَّا وجب أن يكون المخلوق مباينًا للمخلوق بالمعنى الأول والثاني، كان الخالق أحق بذلك وزيادة؛ لامتناع مماثلته للمخلوق ومحايثته له، فإن المماثلة والمحايثة ممتنعان عليه لامتناع مساواته لخلقه أو احتياجه إليهم، والمماثلة والمحايثة توجب ذلك» جامع المسائل (٣/ ١٨٦-١٨٧ مسألة في العلو). وينظر: بيان تلبيس الجهمية (٣/ ٦٦٨).

كثيرًا مما أخبر به من الصفات، مثل طوائف من أهل الكلام: المعتزلة ومن وافقهم[1].

والفريق الثالث: نفوا هذا وهذا[2]، كالقرامطة الباطنية[3] والفلاسفة أتباع المشائين[4]، ونحوهم من الملاحدة الذين ينكرون حقائق ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر.

ثم إن كثيرًا منهم يجعلون الأمر والنهي من هذا الباب[5]، فيجعلون الشرائع المأمور

---

(١) المتكلمون في الجملة - لا سيما الأشاعرة - مقرّون باليوم الآخر، فلم يتأولوا ما أخبر الله تعالى به من أمور اليوم الآخر، كأشراط الساعة، وأهوال يوم القيامة، والصراط، والميزان، والحوض، والبعث، والجنة والنار، وغيرها، بل آمنوا وأقروا بها. ينظر: رسالة إلى أهل الثغر للأشعري ص٢٩٠، الإرشاد للجويني ص٢٥٢، ٣٢٠، وأبكار الأفكار للآمدي (٣/ ٢٥٣، ٢٦٣، ٢٦٦).

(٢) أي: أنكروا ما أخبر الله به عن نفسه من الأسماء والصفات، وأنكروا اليوم الآخر.
لكن المتكلمة أنكروا الصفات الإلهية، مع أن إنكار الصفات أعظم إلحادًا في دين الرسل من إنكار المعاد كما قرره ابن تيمية، بل حكى أن التوراة مملوءة من إثبات صفات الله تعالى، وأما ذكر المعاد فليس هو فيها كذلك، حتى قيل: إنه ليس فيها ذكر المعاد. ينظر: درء التعارض (٥/ ٣٠٩)، (٧/ ١٢٧-١٢٨)، المنهاج (٢/ ١٥٣).

(٣) القرامطة الباطنية منكرون لأسماء الله وصفاته، جاحدون للبعث والنشور، وقرر ابن تيمية أن بين الفلاسفة المشائين والقرامطة الباطنية مقاربة كبيرة، وحكى أن للباطنية ألقابًا متعددة، وطوائف كثيرة، مثل: القرامطة، والنصيرية، والإسماعيلية، والدروز... ينظر: الفتاوى (٣٥/ ١٥٢، ١٦٢).

(٤) الفلاسفة المشاؤون هم أرسطو وأتباعه، ومن سلك طريقته من فلاسفة الإسلام، بخلاف قدماء الفلاسفة، قبل أرسطو - كفيثاغورس، وسقراط، وأفلاطون... - فقد حكى ابن تيمية عنهم أنهم دخلوا بلاد الشام، وأخذوا عن أتباع الأنبياء، فلم يقولوا بإنكار الصانع، والقول بقدم العالم، وإنكار المعاد. ينظر: الرد على المنطقيين ص٣٣٧، الجواب الصحيح (٤/ ٣١٠)، الفتاوى (٤/ ١٠٠).
فالفلاسفة المشاؤون يعطلون الرب تعالى، وينكرون اليوم الآخر، كما بسطه ابن تيمية في مواطن متعددة. ينظر: الفتاوى (٤/ ١٦٠)، (١٧/ ٣٥٦)، (١٩/ ١٥٦)، درء التعارض (١/ ٤)، جامع المسائل (٣/ ٢٣٢)، الصفدية (١/ ٢٠٢).

(٥) وضح ابن تيمية إطلاقات الباطنية، وموقفهم من لزوم الشرع (الأمر والنهي)، فذكر أن الباطنية في كلام الناس على قسمين:
الأول: من يقول إن للكتاب والسنة باطنًا يخالف ظاهرهما، وهؤلاء هم المشهورون عند الناس باسم الباطنية من القرامطة وسائر أنواع الملاحدة، وهم على قسمين أيضًا: =

بها، والمحظورات المنهي عنها، لها تأويلات باطنة تخالف ما يعرفه المسلمون منها، كما يتأولون الصلوات الخمس، وصيام شهر رمضان، وحج البيت، فيقولون: إن الصلوات الخمس معرفة أسرارهم، وإن صيام شهر رمضان كتمان أسرارهم، وإن حج البيت السفر إلى شيوخهم، ونحو ذلك من التأويلات التي يعلم بالاضطرار أنها كذب وافتراء على الرسل صلوات الله عليهم، وتحريف لكلام الله ورسوله عن مواضعه، وإلحاد في آيات الله.

وقد يقولون: إن الشرائع تلزم العامة دون الخاصة، فإذا صار الرجل من عارفيهم ومحققيهم وموحديهم رفعوا عنه الواجبات، وأباحوا له المحظورات[1].

---

١ - قسم يتأولون حتى الأعمال الظاهرة، كالصلاة فهي عندهم معرفة الأسرار، والصوم كتمان الأسرار... وهم المعنيون هنا في كلام ابن تيمية. فهؤلاء زنادقة منافقون باتفاق أئمة الإسلام، ولا يخفى نفاقهم على من له بالإسلام أدنى معرفة.

٢ - قسم يقولون بالباطن المخالف في العلميات، وأما العمليات فيقرونها على ظاهرها، وهم الذين أشار إليهم ابن تيمية بأنهم عقلاء الباطنية، كابن رشد الحفيد، وابن سينا، وأمثالهم، وهم كما أشار ابن تيمية؛ يرون أن موافقة الشريعة العملية أولى من مخالفتها.

الثاني: الذين يتكلمون في الأمور الباطنة من الأعمال والعلوم، لكن يقولون بموافقتها للظاهر، وأن من ادعى أنها تخالف ظاهرًا؛ فإنه منافق زنديق، وهؤلاء هم المشهورون بالتصوف عند الأمة. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٢/ ١٦٦ فما بعدها)، الفتاوى (٤/ ٩٩-١٠٠)، (١٦/ ٤٤١)، (٣٥/ ١٤٢)، المنهاج (١/ ٣٥٦).

ومن طريف ما يحكى؛ ما ذكره ابن تيمية عن شهرة تأويلات هؤلاء الفلاسفة والقرامطة واستحلالهم للمحرمات، حتى صار يُضرب بهم المثل، فيقال: فلان يستحل دمي كاستحلال الفلاسفة محظورات الشرائع. ينظر: المنهاج (٢/ ٦٢٤)، الصفدية (٢/ ٢٤١).

(١) ذكر ابن تيمية هذه التأويلات الباطنية ونحوها في جملة من المواضع، منها: الفتاوى (١٣/ ٢٣٦-٢٣٧)، (١٤/ ١٦١)، (٣٥/ ١٣٣)، بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٣٦٧).

وحكى ابن تيمية عن بعض شيوخه الفضلاء، الذين كانوا يعرفون زندقة الفلاسفة ومناقضتهم سبيل الأنبياء، أنه قيل له: ما بين الفلاسفة والأنبياء؟ قال: السيف الأحمر. ينظر: الصفدية (٢/ ٢٢٧).

ونص ابن تيمية - رحمه الله - على أن الذين فتحوا الباب للباطنية فقالوا بهذه التحريفات والتأويلات؛ هم الرافضة والجهمية. ينظر: الفتاوى (٥/ ٥٥١).

وقد يوجد في المتنسبين إلى التصوف والسلوك من يدخل في بعض هذه المذاهب[١].

وهؤلاء الباطنية الملاحدة أجمع المسلمون على أنهم أكفر من اليهود والنصارى[٢].

وما يحتج به أهل الإيمان والإثبات على هؤلاء الملاحدة يحتج به كل من كان من أهل الإيمان والإثبات على من يَشرك هؤلاء في بعض إلحادهم[٣]، فإذا أثبت لله تعالى

---

(١) بيَّن ابن تيمية ذلك، فحكى أن بعض الصوفية، وبعض أهل الكلام والفلسفة يسلك مسلك الباطنية في بعض الأمور لا في جميعها، حتى يرى بعضهم سقوط الصلاة عن بعض الخواص، أو حِلّ الخمر وغيرها من المحرمات لهم، أو أن لبعضهم طريقًا إلى الله عز وجل غير متابعة الرسول. ينظر: الفتاوى (١٣/ ٢٦٦).

(٢) كلام ابن تيمية كثير جدًّا في تكفير هؤلاء الباطنية وبما يتعسّر الإحاطة به وحصره، وقد تنوعت عباراته في بيان ذلك، فتارة يقول: إنهم أكفر من اليهود والنصارى، بل فيهم من الكفر ما ليس في اليهود والنصارى. ينظر: الفتاوى (٤/ ٤١٣). وتارة يقول: مذهب القرامطة الباطنية من أخبث مذاهب أهل الأرض، أفسد من اليهود والنصارى. ينظر: الفتاوى (٤/ ٥٠٨). وتارة يقول: اليهود والنصارى أقل كفرًا من الملاحدة الباطنية والمتفلسفة ونحوهم. ينظر: الفتاوى (١٩/ ١٨٧). وتارة يقول: من أعظم الناس شركًا وعبادة لغير الله. ينظر: الفتاوى (٦/ ٨٣). بل حكى أن هؤلاء القرامطة الباطنية يكفرهم أهل الملل كلها من المسلمين واليهود والنصارى. ينظر: الفتاوى (٣٥/ ١٤١). وينظر أيضًا: المنهاج (٣/ ٤٥٠، ٤٥٢)، (٤/ ٥١٩، ٥٧٦)، (٨/ ٤٨٦)، بيان تلبيس الجهمية (٣/ ٥١٢)، (٥/ ٤٠٥).

وله - رحمه الله - فتوى في النُّصيرية والباطنية القرامطة، سمّاها ابن عبد الهادي: «قاعدة في النصيرية وحكمهم» العقود الدرية ص٨٢. وصرح فيها ابن تيمية بكفرهم، وأنهم أكفر من اليهود والنصارى، بل وأكفر من كثير من المشركين، وأن ضررهم على أمة محمد ﷺ أعظم من ضرر الكفار المحاربين من التتار وغيرهم. ينظر: الفتاوى (٣٥/ ١٤٥-١٦٠ فتوى في النُّصيرية).

(٣) أي: ما يحتج به أهل السنة على هؤلاء الباطنية المتفلسفة، يحتج به أهل السنة على المتكلمة الذين شاركوا الباطنية المتفلسفة في إنكارهم الصفات الإلهية، فالحجة واحدة. وما كان ردًّا للمتكلمين على هؤلاء الفلاسفة الملاحدة الباطنية، فإنه يكون ردًّا لأهل السنة على المتكلمين، وسبب ذلك أن المتكلمين شاركوا الفلاسفة في العقليات الفاسدة من المذاهب والأقيسة، وشاركوهم أيضًا في تحريف الكلم عن مواضعه (بعد أن تأوّلوا الصفات بالتأويلات المخالفة لِما اتفق عليه سلف الأمة)، وبهذه المشاركة احتج عليهم الفلاسفة في تأويل نصوص المعاد وغيرها. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٧١)، درء التعارض (٥/ ٣). =

الصفات، ونفى عنه مماثلة المخلوقات، كما دل على ذلك الآيات البينات، كان ذلك هو الحق الذي يوافق المنقول والمعقول، ويهدم أساس الإلحاد والضلالات.

والله - سبحانه وتعالى - لا تُضرب له الأمثال التي فيها مماثلة لخلقه، فإن الله لا مثل له، بل له المثل الأعلى، فلا يجوز أن يشترك هو والمخلوق في قياس تمثيل، ولا في قياس شمول تستوي أفراده[1]، ولكن يُستعمل في حقه المثل الأعلى[2]، وهو أن كلَّ

= وأكثر العلماء من التصنيف في الرد على الملاحدة الباطنية، من أمثال: أبي الحسن الأشعري، وأبي بكر الباقلاني حيث صنّف (كشف أسرار الباطنية)، وأبي حامد الغزالي صنّف (فضائح الباطنية، والقسطاس المستقيم)، وغيرهم.

وقد نص ابن تيمية على شيء من جهودهم في ذلك، ومنه قوله - رحمه الله -: «وقد صنّف المسلمون في كشف أسرارهم، وهتك أستارهم كتبًا كبارًا وصغارًا، وجاهدوهم باللسان واليد، إذ كانوا أحق بذلك من اليهود والنصارى، ولو لم يكن إلا كتاب (كشف الأسرار وهتك الأستار) للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب، وكتاب عبد الجبار بن أحمد، وكتاب أبي حامد الغزالي، وكلام أبي إسحاق، وكلام ابن فورك، والقاضي أبي يعلى، وابن عقيل، والشهرستاني، وغير هؤلاء مما يطول وصفه» الرد على المنطقيين ص١٤٢-١٤٣، الفتاوى (٣/ ١٢٩). ينظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة د. عبد الرحمن المحمود (٢/ ٧٠٥-٧٠٧).

(١) أوجز ابن تيمية الكلام عن قياس التمثيل والشمول، وبسطه في مواضع عديدة، منها: الرد على المنطقيين ص١١٩، درء التعارض (٣/ ١٢١)، (٦/ ١٢٦)، (٧/ ٣١٩)، النبوات (٢/ ٧٤٣، ٧٤٦)، شرح الأصبهانية ص٤٥٣ فما بعدها، الفتاوى (٩/ ١١٩)، (١٢/ ٣٤٧).

وبيَّن ابن تيمية المراد بقياس التمثيل، بأن التمثيل يستوي فيه الأصل والفرع، وأنه لا بد من مشترك بين الأصل والفرع، وأما قياس الشمول فيستوي أفراده تحت قضية كلية، والله سبحانه ليس كمثله شيء، فلا يجوز أن يُمثّل بغيره، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها. ينظر: درء التعارض (١/ ٢٩)، (٧/ ٣١٩)، بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٣٤٧).

(٢) قرر ابن تيمية هنا قياس الأولى والأحرى، وبيَّن في (الرسالة الأكملية) شرط هذا الكمال، فهو الكمال الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه، وأما الكمال النسبي فهو المستلزم للنقص، فيكون كمالًا من وجه دون وجه، كالأكل للجائع كمال له، وللشبعان نقص فيه؛ لأنه ليس بكمال محض، بل مقرون بالنقص. فمن الكمالات ما هو كمال للمخلوق، وهو نقص بالنسبة إلى الخالق، وهو كل ما كان مستلزمًا لإمكان العدم فيه المنافي لوجوبه وقيّوميّته، أو مستلزمًا للحدوث المنافي لقدمه، أو مستلزمًا لفقره المنافي لغناه. ينظر: الفتاوى (٦/ ٨٧، ١٣٧ الرسالة الأكملية).

كما بيَّن - رحمه الله - ورود قياس الأولى في الكتاب والسنة، كما استعمله سلف الأمة كالإمام=

ما اتصف به المخلوق من كمال فالخالق أَوْلَى به، وكل ما تنزه عنه المخلوق من نقص فالخالق أَوْلَى بالتنزيه عنه، فإذا كان المخلوق منزهًا عن مماثلة المخلوق مع الموافقة في الاسم، فالخالق أَوْلَى أن يُنزه عن مماثلة المخلوق، وإن حصلت موافقة في الاسم.

وهكذا القول في المثل الثاني: وهو الروح(١) التي فينا، فإنها قد وصفت بصفات

=أحمد وغيره، ووصفه بأنه من الأقيسة العادلة والطريقة العقلية السلفية، ومن الأدلة التي ساقها في تقرير هذا القياس، قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ [الروم: ٢٨]، ثم قال - رحمه الله -: «فإن الله أخبر أنهم إذا لم يرضوا لأنفسهم أن يكون مملوك أحدهم شريكه، ولم يرضوا لأنفسهم أن يكون لهم البنات، فربهم أحق وأولى بأن ينزهوه عما لا يرضوه لأنفسهم؛ للعلم بأنه أحق منهم بالتنزيه عما هو عيب ونقص عندهم» بيان تلبيس الجهمية (٣/ ٦٥٨). ينظر أيضًا: درء التعارض (٢/ ٥٣٥)، (٧/ ٣٨٨)، بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٨٠)، (٥/ ٨٠-٨٢، ٩٩، ٢٩٠، ٤٢٤)، الفتاوى (٦/ ٧٩ الرسالة الأكملية).

(١) ساق ابن تيمية مثال الروح في عدة مواضع، منها: الفتاوى (٥/ ٤٥٨-٤٥٩، ٥٢٧ شرح حديث النزول)، (٥/ ١٢٣، ٢٤٣).

ومن تحريراته الجلية لهذا المثال وسبب إيراده قوله: «كذلك روح ابن آدم تسمع وتبصر، وتتكلم وتنزل وتصعد، كما ثبت ذلك بالنصوص الصحيحة، والمعقولات الصريحة، ومع ذلك فليست صفاتها وأفعالها كصفات البدن وأفعاله.

فإذا لم يجز أن يقال: إن صفات الروح وأفعالها مثل صفات الجسم الذي هو الجسد، وهي مقرونة به، وهما جميعًا الإنسان، فإذا لم يكن روح الإنسان مماثلًا للجسم الذي هو بدنه؛ فكيف يجوز أن يجعل الرب - تبارك وتعالى - وصفاته وأفعاله مثل الجسم وصفاته وأفعاله؟!» الفتاوى (٥/ ٣٥٤ شرح حديث النزول).

وقال في موضع آخر: «وهذه (الروح) التي في بني آدم، قد علم العاقل اضطراب الناس فيها، وإمساك النصوص عن بيان كيفيتها؛ أفلا يعتبر العاقل بها عن الكلام في كيفية الله تعالى؟ مع أنا نقطع بأن الروح في البدن، وأنها تخرج منه، وتعرج إلى السماء؛ وأنها تُسلّ منه وقت النزع، كما نطقت بذلك النصوص الصحيحة، لا نغالي في تجريدها غلو المتفلسفة ومن وافقهم، حيث نفوا عنها الصعود والنزول، والاتصال بالبدن، والانفصال عنه، وتخبطوا فيها حيث رأوها من غير جنس البدن وصفاته، فعدم مماثلتها للبدن لا ينفي أن تكون هذه الصفات ثابتة لها بحسبها... ولا نقول إنها مجرد جزء من أجزاء البدن، كالدم والبخار مثلًا؛ أو صفة من صفات البدن والحياة، وأنها مختلفة الأجساد، ومساوية لسائر الأجساد في الحد والحقيقة، كما يقول طوائف من أهل الكلام، بل نتيقن=

ثبوتية وسلبية، وقد أخبرت النصوص أنها تَعرج وتَصعد من سماء إلى سماء، وأنها تُقبض من البدن، وتُسل منه كما تُسل الشعرة من العجين[1].

والناس مضطربون فيها:

فمنهم طوائف من أهل الكلام يجعلونها جزءًا من البدن، أو صفة من صفاته، كقول بعضهم[2]: إنها النَّفَس أو الريح التي تتردد في البدن، وقول بعضهم: إنها الحياة[3]، أو المزاج، أو نفس البدن[4].

ومنهم طوائف من أهل الفلسفة[5] يصفونها بما يصفون به واجب الوجود عندهم، وهي

=أن الروح عين موجودة غير البدن؛ وأنها ليست مماثلة له؛ وهي موصوفة بما نطقت به النصوص حقيقة لا مجازًا؛ فإذا كان مذهبنا في حقيقة (الروح) وصفاتها بين المعطلة والممثلة؛ فكيف الظن بصفات رب العالمين؟» الفتاوى (٥/ ١١٥-١١٦ الحموية) باختصار.

(١) ذهب جماعة من أهل العلم إلى المنع من الكلام في الروح بأكثر مما جاءت به النصوص؛ لأنها مما استأثر الله تعالى بعلمه، وممن قرر ذلك: ابن الجوزي، وابن عطية، والسبكي، وغيرهم. ينظر: فتح الباري (٨/ ٤٠٣-٤٠٤)، تاج العروس (٦/ ٤٠٨)، صيد الخاطر ص٤٥٠.

وحرر ابن تيمية المسألة بقوله: «والقرآن ليس فيه النهي عن وصف روح ابن آدم، ولا النهي عن التعبير عن شيء من صفاتها، بل الأحاديث والآثار مملوءة من وصف الروح، وأنها تصعد وتنزل، وتكون طيبة وخبيثة، ومنعَّمة ومعذَّبة، وأنها تسمع وتبصر وتتكلم، وغير ذلك من صفاتها المذكورة في الأحاديث النبوية والآثار السلفية» الرد على الشاذلي ص١٤٧-١٤٨. وينظر: الفتاوى (٤/ ٢٣١).

(٢) هو قول طائفة من الأشاعرة، كما ذكره أبو القاسم السُّهيلي في كتابه (الروض الأُنُف) (٣/ ٩٨). وعزاه النووي لأبي الحسن الأشعري، كما في شرحه على صحيح مسلم (١٧/ ١٣٧).

(٣) القول بأن الروح هي الحياة، هو قول أبي بكر الباقلاني ومن اتبعه من الأشاعرة، كما نقله ابن حزم، وابن القيم. ينظر: الفصل (٣/ ٢١٤)، الروح (٢/ ٥١٦).

(٤) القول بأن الروح هي البدن، هو قول طائفة من المعتزلة، منهم: عبد الرحمن بن كيسان الأصم، وضرار بن عمرو الغطفاني، وبرغوث محمد بن عيسى الجهني، واختاره جمع من متكلمي الأشاعرة. ينظر: مقالات الإسلاميين ص٣٣٥، ٣٣٠، المغني في أبواب العدل والتوحيد (١١/ ٣١٠).

(٥) المراد: الفلاسفة المشاؤون، وحكاه أبو الحسن الأشعري عن أرسطاطاليس، وهو قول ابن سينا وأتباعه. ينظر: الروح (٢/ ٥١٦-٥١٧)، التفسير الكبير للرازي (٢١/ ٤٦)، المواقف للإيجي (٢/ ٦٧٠)، روح المعاني للألوسي (٨/ ١٤٨).

فيعتمدون في ما يقولونه في المبدأ والمعاد على مثل هذا الخيال الذي لا يخفى فساده على غالب الجهال[1].

واضطراب النفاة والمثبتة[2] في الروح كثير[3]، وسبب ذلك: أن الروح - التي تسمّى بالنفس الناطقة عند الفلاسفة[4] - ليست هي من جنس هذا البدن، ولا من جنس العناصر[5] والمولدات منها[6]، بل هي من جنسٍ آخر مخالف لهذه الأجناس،

=قال ابن تيمية - رحمه الله -: «وأما العقليات الكلية المنتزعة من المعيّنات، فإنما هي في الأذهان لا في الأعيان، فيجب الفرق بين تجريد الروح عن البدن، وتجريد الكليات عن المعيّنات» درء التعارض (٦/ ٣٢).

(١) لعل مقصود المؤلف بقوله: «فيعتمدون في ما يقولونه في المبدأ والمعاد على مثل هذا الخيال...» أن هذه الكليات المقدرة في الأذهان - وليس لها وجود في الخارج ولا في الأعيان - هي عمدتهم في الأصلين: التوحيد، والمعاد، فهم جعلوا الرب وجودًا مطلقًا، فنفوا عنه كل اسم وصفة، فصار وجوده ذهنيًّا في الخيال - كما سبق بيانه - وكذا المعاد والعذاب والنعيم، فقد بيَّن المؤلف أن غاية هؤلاء المتفلسفة التلذذ بأمور كلية حاصلة في الذهن لا وجود لها في الخارج، فأثبتوا نعيمًا بأمور مقدرة في الذهن، وأن النفس تتلذذ بتمثيل المحسوس والمشتهى دون المباشرة لحقيقته الخارجية. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٢٩)، جامع المسائل (٦/ ١٣٩).

(٢) المراد بالنفاة: الفلاسفة. وبالمثبتة: المتكلمين. لكن فساد مذهب المتفلسفة في الروح أشد من فساد مذهب المتكلمة. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٤٧)، المستدرك على الفتاوى (١/ ٥٢).

(٣) ونص ابن القيم أيضًا على اضطراب أقوالهم، وكثرة خطئهم في كتابه الروح (٢/ ٥١١). ونظرًا لهذا الاضطراب في كلامهم عنها تعددت أقوالهم فيها، فقد ذكر ابن دقيق العيد أنه رأى كتبًا لبعض الحكماء في حقيقة النفس، وفيه ثلاثمائة قول! ينظر: تفسير الثعالبي (الجواهر الحسان) (٣/ ٤٩٤).

(٤) ينظر: المنهاج (٢/ ٥٧٩)، الفتاوى (٧/ ٥٦٩)، الصفدية (٢/ ٢٦٧)، الجواب الصحيح (٣/ ٤٨٦ ت. العسكر)، مختصر الفتاوى المصرية ص١٠٠، المستدرك على الفتاوى (١/ ١٩٠).

والمراد بالنفس الناطقة: كل جوهر مجرد عن المادة. والجوهر هنا يشمل كل ما كان له مادة (هيولي)، وما لم يكن له مادة أيضًا.

(٥) المراد بالعناصر: الهواء، والماء، والتراب، والنار. وقد تُسمى بـ (الأركان الأربعة). ينظر: درء التعارض (١/ ٣٤)، الفتاوى (٢/ ٨٧).

(٦) أي: المولَّدات من هذه العناصر، وهي ما تحققت من عنصرين وسببين فأكثر. وينظر في معنى المولدات: الرد على المنطقيين ص٢١٩، الصفدية (١/ ٢١٦).

فصار هؤلاء[1] لا يعرِّفونها إلا بالسلوب التي توجب مخالفتها للأجسام المشهودة، وأولئك[2] يجعلونها من جنس الأجسام المشهودة، وكلا القولين خطأ[3].

وإطلاق القول عليها بأنها جسم، أو ليست بجسم، يحتاج إلى تفصيل[4]، فإن لفظ (الجسم) للناس فيه أقوال متعددة اصطلاحية غير معناه اللغوي[5].

---

(١) أي: الفلاسفة.

(٢) أي: جمهور المتكلمين.

(٣) يبدو أن سبب اضطراب الفريقين في شأن الروح، أن المتكلمة نظروا إلى القدر المشترك بين الروح والبدن، وأعرضوا عما يخص الروح ويميزها عن البدن، فمثّلوها بالأجساد، وجعلوها كالبدن. وأما المتفلسفة فإنهم نظروا إلى مباينة الروح للبدن، وأعرضوا عن القدر المشترك بينهما، فمثّلوها بالممتنعات، وجعلوها كالعدم.

(٤) إنما تعذر إطلاق القول بأن الروح جسم؛ لأن (الجسم) له إطلاقات متعددة، فلا يصلح إطلاقه على الروح نفيًا أو إثباتًا، فلا بد من التفصيل والاستفسار عن معنى (الجسم).

(٥) تحدث ابن تيمية هنا عن لفظ (الجسم)، وما فيه من الإجمال والاشتراك، وتعدد الإطلاقات، وقد بسطه في عدة مواضع، منها: درء التعارض (١/ ١١٩)، المنهاج (٢/ ١٦٥، ٥٣٠، ٥٤٧)، الجواب الصحيح (٣/ ١٥٣)، الفتاوى (٥/ ٤١٩ شرح حديث النزول)، (٥/ ٢١٣).

وبيَّن أن كثيرًا من نظّار المعتزلة والأشاعرة يقولون: إن الجسم مركب من الجواهر المفردة، كما أن الكثير من الفلاسفة يقولون: إن الجسم مركب من المادة والصورة. ينظر: المنهاج (٢/ ١٣٦).

وبيَّن فساد هذه الأقوال في غير موطن، منها: الرد على المنطقيين ص٢٢٤، شرح الأصبهانية ص٣٠٨، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٧٢)، درء التعارض (٤/ ١٣٥)، الفتاوى (٥/ ٤٣٤ شرح حديث النزول).

ومن ذلك قوله: «والناس قد تنازعوا في الأجسام المخلوقة... فقيل: هي مركبة من الجواهر المفردة، وقيل: مركبة من المادة والصورة... والصواب عند محققي الطوائف أنها ليست مركبة لا من هذا، ولا من هذا، وهذا قول أكثر الطوائف أهل النظر... وقد تنازع الناس في الجسم، هل يقبل القسمة إلى غاية محدودة هي الجوهر الفرد، أو يقبل القسمة إلى غير غاية، أو يقبل القسمة إلى غاية من غير إثبات الجوهر الفرد؟ على ثلاثة أقوال؛ والثالث هو الصواب، فإن إثبات الجوهر الفرد الذي لا يقبل القسمة باطل بوجوه كثيرة، إذ ما من موجود إلا ويتميز منه شيء عن شيء، وإثبات انقسامات لا تتناهى في ما هو محصور بين حاصرين ممتنع، لامتناع وجود ما لا يتناهى في ما يتناهى، وامتناع انحصاره فيه. لكن الجسم كالماء، يقبل انقسامات متناهية إلى أن تتصاغر أجزاؤه، فإذا تصاغرت استحالت إلى جسم آخر... كالقطرة الصغيرة من الماء إذا صغرت جدًّا فلا بد أن تستحيل هواءً، أو ترابًا، أو أن تنضم إلى ماء آخر، وإلا فلا تبقى القطرة الصغيرة جدًّا وحدها» الصفدية (١/ ١١٧-١١٨) باختصار.

فأهل اللغة يقولون: الجسم هو الجسد والبدن(١). وبهذا الاعتبار فالروح ليست جسمًا، ولهذا يقولون: الروح والجسم، كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِن يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ﴾ [المنافقون: ٤]، وقال تعالى: ﴿وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ [البقرة: ٢٤٧].

وأما أهل الكلام، فمنهم من يقول: الجسم هو الموجود، ومنهم من يقول: هو القائم بنفسه(٢)، ومنهم من يقول: هو المركب من الجواهر المنفردة(٣). ومنهم من يقول: هو المركب من المادة والصورة(٤). وكل هؤلاء يقولون: إنه مشار إليه إشارة حسية. ومنهم من يقول: ليس بمركب لا من هذا ولا من هذا(٥)، بل هو ما يشار إليه ويقال: إنه هنا أو هناك.

(١) ممّن نص على ذلك من أئمة اللغة: الخليل بن أحمد الفراهيدي، والأصمعي، وأبو زيد، وغيرهم. ينظر: العين للخليل (٦/ ٦٠)، الصحاح للجوهري (٥/ ١٨٨٧)، تهذيب اللغة للأزهري (١٠/ ٣١٦)، مقاييس اللغة لابن فارس (١/ ٤٥٧) الفتاوى لابن تيمية (٦/ ١٠٢)، (١٢/ ٣١٦)، (١٧/ ٣١٣-٣١٥، ٣٤٢)، المنهاج (٢/ ١٩٨-١٩٩، ٥٣٠)، درء التعارض (١/ ١١٩).

(٢) هذا المعنى هو المشهور عن قدماء الكرّامية. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٥/ ٣٢٤)، درء التعارض (٦/ ٣٥٠)، المنهاج (٢/ ٥٤٨).

(٣) هذا قول طوائف من المتكلمة من المعتزلة والأشاعرة. وممن اختاره ونص عليه: أبو بكر الباقلاني في (الإنصاف) ص٢٧، وأبو حامد الغزالي في (الاقتصاد في الاعتقاد) ص٩٤.

(٤) هذا قول الفلاسفة المشّائين، وممّن نص عليه منهم: ابن سينا، وابن سبعين، والخوارزمي، وغيرهم. ينظر: الحدود لابن سينا ص٢٤٨، والحدود للخوارزمي ص٢١٠ كلاهما ضمن كتاب (المصطلح الفلسفي عند العرب) للأعسم، السبعينية (بغية المرتاد) ص٤١٢.

وقد نص ابن تيمية - رحمه الله - على أن هذا القول ردّه جماهير العلماء والعقلاء، وأنه لا يعلم طائفةً من العقلاء المعتبرين قالوا به. ينظر: الفتاوى (٥/ ٤٣٥). وقرر أيضًا أن هذا القول (المركب من المادة والصورة) أفسد من دعوى تركّبه من الجواهر الفردة. ينظر: درء التعارض (٣/ ٣٥٥).

(٥) أي: ليس مركبًا لا من الجواهر المفردة، ولا من المادة والصورة. وهذا قول الهشامية، والكُلّابية، والنجّارية، وبعض الكرّامية، وعليه جماهير أهل الفقه، بل نص ابن تيمية على أنه قول أكثر الناس، وهو الصواب. ينظر: الفتاوى (٥/ ٤٢٨، ٤٣٤)، (٦/ ١٠٢-١٠٣)، المنهاج (٢/ ٥٣١)، الرد على المنطقيين ص٧٦، ٢٢٤، الصفدية (١/ ١١٧)، درء التعارض (٤/ ١٣٥).

فعلى هذا إذا كانت الروح مما يشار إليه ويتبعه بصر الميت - كما قال النبي ﷺ: «إن الروح إذا خرج تبعه البصر»[1]، وإنها تقبض ويعرج بها إلى السماء - كانت الروح جسمًا بهذا الاصطلاح[2].

والمقصود، أن الروح إذا كانت موجودة حية عالمة قادرة، سميعة بصيرة، تصعد وتنزل، وتذهب وتجيء، ونحو ذلك من الصفات، والعقول قاصرة عن تكييفها وتحديدها، لأنهم لم يشاهدوا لها نظيرًا، والشيء إنما تدرك حقيقته إما بمشاهدته أو بمشاهدة نظيره، فإذا كانت الروح متصفة بهذه الصفات مع عدم مماثلتها لما يشاهد من المخلوقات، فالخالق أَوْلَى بمباينته لمخلوقاته مع اتصافه بما يستحقه من أسمائه وصفاته، وأهل العقول هم أعجز عن أن يحدّوه أو يكيّفوه منهم عن أن يحدّوا الروح

---

(١) هذا اللفظ جزء من حديث البراء بن عازب رضي الله عنه، الذي أخرجه أبو داود (٤٧٥٣)، والنسائي (٢٠٠١)، وابن ماجه (١٥٤٨-١٥٤٩)، وأحمد (١٨٥٣٤-١٨٥٣٥-١٨٥٣٦)، وعبد الرزاق (٦٧٣٧)، وابن أبي شيبة (١٢١٨٥)، والحاكم (١٠٧-١٠٩-١١٠-١١١-١١٣). وقد صححه ابن القيم في الروح (١/ ٢٧٤)، وابن منده في الإيمان (٢/ ٩٤٤)، وابن القطّان الفاسي في بيان الوهم والإيهام (٣/ ٣٦٣)، والألباني في أحكام الجنائز ص١٥٩.

(٢) بهذا التفصيل يتبين أن من أطلق من علماء السلف - كابن القيم وغيره - على الروح لفظ (الجسم)، لم يُرد معناه في اللغة، فإنه كما قرر ابن تيمية - رحمه الله - لا يوجد ذلك في لغة العرب البتة، ولا يمكن لأحدٍ أن ينقل عنهم أنهم يسمون الهواء الذي بين السماء والأرض جسمًا، ولا يسمون روح الإنسان جسمًا.

وبيَّن - رحمه الله - أن أهل اللغة لا يسمون الأشياء القائمة بنفسها إذا كانت لطيفة كالهواء وروح الإنسان جسدًا، وإن كان لذلك مقدار يكون به بعضه أكبر من بعض، لكن لا يسمى في اللغة ذلك جسمًا. ينظر: الفتاوى (٥/ ٤٢٢ شرح حديث النزول).

يقول ابن القيم - رحمه الله -: «ونحن إذا سمّينا النفس جسمًا؛ فإنما هو باصطلاحهم وعُرف خطابهم، وإلا فليست جسمًا باعتبار وضع اللغة، ومقصودنا بكونها جسمًا: إثبات الصفات، والأفعال، والأحكام، التي دل عليها الشرع والعقل والحس، من الحركة والانتقال، والصعود والنزول، ومباشرة النعيم والعذاب، واللذة والألم، وكونها تُحبس وتُرسل وتُقبض، وتدخل وتخرج...» الروح (٢/ ٥٧٥-٥٧٦).

أو يكيفوها[1].

فإذا كان من نفى صفات الروح جاحدًا معطلًا لها، ومن مثَّلها بما يشاهده من المخلوقات جاهلًا ممثلًا لها بغير شكلها، وهي مع ذلك ثابتة بحقيقة الإثبات، مستحقة لما لها من الصفات، فالخالق - سبحانه وتعالى - أَوْلَى أن يكون من نفى صفاته جاحدًا معطلًا، ومن قاسه بخلقه جاهلًا به ممثلًا، وهو - سبحانه - ثابت بحقيقة الإثبات، مستحق لما له من الأسماء والصفات.

(١) فأهل السنة وسط في شأن الروح بين المعطلة والممثلة؛ فالروح ليست كالمعدوم والممتنع كما ظنه الفلاسفة، وليست كالبدن كما هو عند المتكلمين، والمقصود من هذا المثال: أن الروح توصف بالصعود والنزول مثلًا، والبدن يوصف بذلك، ولا يلزم من ذلك التمثيل، فصفات الروح لا تُماثل صفات البدن، وإذا تقرر ذلك؛ فإن مباينة الله تعالى لكل مخلوق أظهر وأولى من مباينة مخلوق لمخلوق.

وأكد الذهبي على هذا المثال، وبيَّنه بقوله: «والله! إنّا لعاجزون كالّون حائرون باهتون في حد الروح التي فينا، وكيف تعرج كل ليلة إذا توفاها بارئها، وكيف يرسلها، وكيف تستقل بعد الموت، وكيف حياة الشهيد المرزوق عند ربه بعد قتله، وكيف حياة النبيين الآن؟ وكيف شاهد النبي ﷺ أخاه موسى يصلي في قبره قائمًا؟ ثم رآه في السماء السادسة وحاوره، وأشار عليه بمراجعة رب العالمين، وطلب التخفيف منه على أمته؟ وكيف ناظر موسى أباه آدم وحَجَّه آدم بالقدر السابق، وبأن اللوم بعد التوبة وقبولها لا فائدة فيه؟ وكذلك نعجز عن وصف هيئتنا في الجنة، ووصف الحور العين، فكيف بنا إذا انتقلنا إلى الملائكة وذواتهم وكيفيتها، وأن بعضهم يمكنه أن يلتقم الدنيا في لُقْمَة مع رونقهم وحُسنهم وصفاء جوهرهم النوراني، فالله أعلى وأعظم، وله المثل الأعلى والكمال المطلق ولا مثل له أصلًا، ﴿آمَنَّا بِاللَّهِ وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٥٢]» العلو للعلي العظيم (٢/ ١٣٣٠).

فصل

وأما الخاتمة الجامعة ففيها قواعد نافعة:

القاعدة الأولى[1]: أن الله - سبحانه - موصوف بالإثبات والنفي، فالإثبات

(١) قرر ابن تيمية في هذه القاعدة أن الله - سبحانه - لا يوصف بنفي لا يتضمن إثباتًا، فكل نفي لنقص فإنه يتضمن إثبات كمال يقابل ذلك النقص، كما في الآيات التي احتج بها ابن تيمية في هذه القاعدة، وبيَّن ذلك في عدة مواضع، منها قوله - رحمه الله -: «إن الله موصوف بصفات الكمال الثبوتية؛ كالحياة والعلم والقدرة، فيلزم من ثبوتها سلب صفات النقص، وهو - سبحانه - لا يمدح بالصفات السلبية إلا لتضمنها المعاني الثبوتية، فإن العدم المحض والسلب الصرف لا مدح فيه ولا كمال، إذ كان المعدوم يوصف بالعدم المحض، والعدم نفي محض لا كمال فيه، إنما الكمال في الوجود.
ولهذا جاء كتاب الله - تعالى - على هذا الوجه فيصف - سبحانه - نفسه بالصفات الثبوتية صفات الكمال، وبصفات السلب المتضمنة للثبوت كقوله: ﴿اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]. فنفي أخذ السِّنَة والنوم يتضمن كمال حياته وقيوميته، إذ النوم أخو الموت، ولهذا كان أهل الجنة لا ينامون مع كمال الراحة، كما لا يموتون» الجواب الصحيح (٢/ ١٠٥).
وقال في موضع آخر: «المدح إنما يكون بالأمور الثبوتية لا بالأمور العدمية، وإنما يحصل المدح بالعدم إذا تضمن ثبوتًا، كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، فنزَّه نفسه عن السِّنَة والنوم؛ لأن ذلك يتضمن كمال حياته وقيوميته» جامع المسائل (٣/ ٢٠٧ مسألة في العلو).
وقال في موضع آخر: «وقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أن هذه الآية أعظم آية في القرآن، وقد وصف نفسه فيها بالصفات الثبوتية، وذكر فيها خمسة سُلُوب:
الأول: قوله: ﴿لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ فإنه يقتضي انفراده بالألوهية، وذلك يتضمن انفراده بالربوبية، وأن ما سواه عبد له مفتقر إليه...
الثاني: قوله: ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ وهذا يتضمن كمال الحياة والقيومية. فإن السِّنَة والنوم نقص في الحياة والقيومية، والنوم أخ الموت، ومن نام لم يمكنه حفظ الأمور، فهو - سبحانه - مُنزَّه عن السِّنَة والنوم تنزيهًا يستلزم كمال حياته وقيوميته، والحياة والقيومية من الإثبات.
الثالث: قوله: ﴿مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِندَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ فإن هذا متضمن أنه لا يشفع عنده أحد إلا بإذنه، وهذا يتضمن كمال قدرته وخلقه وربوبيته، وأن غيره لا يؤثر فيه بوجه من الوجوه، كما يؤثر في المخلوقين من يشفع عندهم...
الرابع: قوله: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥] فإن هذا يقتضي أنه الذي يُعلِّم=

كإخباره أنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، وأنه سميع بصير، ونحو ذلك، والنفي كقوله: ﴿لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

وينبغي أن يُعلم أن النفي ليس فيه مدح ولا كمال، إلا إذا تضمن إثباتًا[1]، وإلا فمجرد النفي ليس فيه مدح ولا كمال؛ لأن النفي المحض عدمٌ محض، والعدم المحض ليس بشيء، وما ليس بشيء هو كما قيل ليس بشيء، فضلًا عن أن يكون مدحًا أو كمالًا. ولأن النفي المحض يوصف به المعدوم والممتنع، والمعدوم والممتنع لا يوصف بمدح ولا كمال.

=العباد ما شاء من علمه، وأنه لا علم لهم إلا ما علّمهم، فبيّن أنه المتفرد بالتعليم والهداية، لا يعلم أحد شيئًا إن لم يعلمه إيّاه...

الخامس: قوله: ﴿وَلا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا﴾ أي لا يُكْرِثه ولا يثقل عليه، وهذا يقتضي كمال القدرة وتمامها، وأنه لا تلحقه مشقة ولا حرج...» الصفدية (٢/ ٦٤-٦٥) باختصار. ينظر: الجواب الصحيح (٢/ ١٠٦)، شرح الأصبهانية ص٤٣٥.

(١) قرر ابن تيمية هاهنا أن النفي المحض الذي لا يتضمن إثباتًا لا مدح فيه ولا كمال لأمرين، أحدهما: أنه عدم محض فليس شيئًا، والآخر: أن النفي المحض يوصف به المعدوم والممتنع، فالحمد والثناء إما يكون على الأمور الوجودية، أو ما يستلزم الأمور الوجودية، كأن يثبت للرب - سبحانه - العلم والقدرة، أو يُنفى عنه النسيان المستلزم كمال علمه، أو يُنفى العجز المستلزم كمال قدرته. ينظر: الصفدية (٢/ ٦٣)، الصواعق المرسلة (٣/ ١٠٢٣)، (٤/ ١٣٦٧).

وأكد أن هذا أصل مستمر، وهو أن العدم المحض الذي لا يتضمن ثبوتًا لا مدح فيه ولا كمال، فلا يمدح الرب نفسه به، بل ولا يصف نفسه به، وإنما يصفها بالنفي المتضمن معنى ثبوت. ينظر: المنهاج (٢/ ٣١٩).

ومن ذلك: قوله - رحمه الله -: «النقص أمور عدمية، لهذا لا يوصف الرب من الأمور السلبية إلا بما يتضمن أمرًا وجوديًا، وإلا فالعدم المحض لا كمال فيه» الصفدية (١/ ٩١).

وقال في موضع آخر: «صفات الكمال أمور وجودية، أو أمور سلبية مستلزمة لأمور وجودية، كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، فنفي السِّنَة والنوم استلزم كمال صفة الحياة والقيومية، وكذلك قوله: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦]، استلزم ثبوت العدل، وقوله تعالى: ﴿لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلا فِي الأَرْضِ﴾ [سبأ: ٣]، استلزم كمال العلم، ونظائر ذلك كثيرة» شرح الأصبهانية ص٥٣٤.

فلهذا كان عامة ما وصف الله به نفسه من النفي متضمنًا لإثبات مدح، كقوله: ﴿اللَّهُ لا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥] إلى قوله: ﴿وَلا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا﴾ [البقرة: ٢٥٥]، فنفي السِّنة[1] والنوم يتضمن كمال الحياة والقيام، فهو مبيِّن لكمال أنه الحي القيوم.

وكذلك قوله: ﴿وَلا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا﴾ [البقرة: ٢٥٥] أي لا يكرثه ولا يثقله[2]، وذلك مستلزم لكمال قدرته وتمامها. بخلاف المخلوق القادر إذا كان يقدر على الشيء بنوع كلفة ومشقة، فإن هذا نقص في قدرته، وعيب في قوته.

وكذلك قوله تعالى: ﴿لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلا فِي الأَرْضِ﴾ [سبأ: ٣] فإن نَفْي العزوب[3] مستلزم لعلمه بكل ذرة في السموات والأرض[4].

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾ [ق: ٣٨]، فإن نفي مس اللغوب الذي هو التعب والإعياء[5] دل على كمال

(١) السِّنَة: هي النُّعاس، حكى الإجماع على ذلك: الماوردي في النكت والعيون (١/ ٣٢٤)، والقرطبي في الجامع لأحكام القرآن (٣/ ٢٧٢).
قال ابن تيمية: «فإن النوم أخو الموت، ومن تأخذه السِّنَة والنوم لا يكون قيّومًا قائمًا بنفسه، مقيمًا لغيره، فإن السِّنَة والنوم يناقض ذلك» شرح الأصبهانية ص٤٣٥.

(٢) هو قول جمهور أهل التفسير، منهم: ابن عباس رضي الله عنهما، ومجاهد، وأبو العالية، والحسن، وقتادة، والضحاك، والسدي، وغيرهم. ينظر: تفسير ابن جرير (٤/ ٥٤٢ فما بعدها)، تفسير ابن أبي حاتم (٢/ ٤٩٢).

(٣) معنى قوله تعالى: ﴿لا يَعْزُبُ عَنْهُ﴾ أي: لا يغيب عنه. قاله ابن عباس رضي الله عنهما، ومجاهد، وقتادة، وغيرهم. ينظر: تفسير ابن جرير (١٩/ ٢١١).

(٤) بيَّن ابن تيمية في عدة مواضع ما يستلزمه نفي العُزوب عنه سبحانه وتعالى، منها: الصفدية (١/ ٩١)، درء التعارض (٦/ ١٧٧)، جامع المسائل (٦/ ٢٠٤). ومن تقريراته في ذلك قوله - رحمه الله -: «إن نفي عزوب ذلك عنه يتضمن علمه به، وعلمه به من صفات الكمال» المنهاج (٢/ ١٨٣).

(٥) القول بأن اللغوب هو التعب، هو قول جمهور أهل التفسير، منهم: ابن عباس رضي الله عنهما، ومجاهد، وابن زيد، وغيرهم. ينظر: تفسير ابن جرير (١٩/ ٣٨١)، (٢١/ ٤٦٥)، تفسير ابن أبي حاتم (١٠/ ٣١٨٤). ونسبه ابن تيمية لأهل اللغة. ينظر: الفتاوى (١٧/ ١١٠-١١١).

القدرة[1]، ونهاية القوة. بخلاف المخلوق الذي يلحقه من النصب والكلال ما يلحقه.

وكذلك قوله: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣][2]، إنما نفى الإدراك الذي هو الإحاطة، كما قاله أكثر العلماء[3]، ولم ينف مجرد الرؤية[4]، لأن المعدوم لا يُرى،

(١) وضح ابن تيمية في عدة مواضع ما يستلزمه نفي اللّغوب، منها: الصفدية (١/ ٩١)، درء التعارض (٦/ ١٧٧)، (٧/ ٨٧)، الفتاوى (١٠/ ٢٥٠).
ومن تقريراته في ذلك قوله - رحمه الله -: «إن نفي اللّغُوب يقتضي كمال قدرته، وانتفاء ما يضادها من اللّغُوب» الصفدية (٢/ ٦٥).
وقال في موضع آخر: «نزَّه نفسه المقدّسة عن مسَّ اللّغُوب - وهو الإعياء والتعب - ليتبيَّن كمال قدرته» جامع المسائل (٣/ ٢٠٨ مسألة في العلو).
وقال في موضع آخر: «تنزيهه لنفسه عن مسّ اللّغُوب يقتضي كمال قدرته، والقدرة من صفات الكمال، فتنزيهه يتضمن كمال حياته وقيامه وعلمه وقدرته» المنهاج (٢/ ١٨٣).
وقال أيضًا: «بيَّن بذلك كمال قدرته، وأنه لا يلحقه اللغوب في الأعمال العظيمة، مثل: خلقه السموات والأرض، كما يلحق المخلوق اللغوب إذا عمل عملًا عظيمًا، واللّغُوب: الانقطاع والإعياء» الجواب الصحيح (٣/ ٢١١ ت. العسكر وزملائه).

(٢) بسط ابن تيمية معنى النفي في آية: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ في عدة مواضع، منها: الفتاوى (١٦/ ٨٧)، (١٧/ ١١١ جواب أهل العلم والإيمان)، المنهاج (٢/ ٣٢٠)، بيان تلبيس الجهمية (٤/ ٤٢٧).
ومن ذلك قوله - رحمه الله -: «وقوله تعالى: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾، فإن نفي الإدراك - في القول المأثور عن ابن عباس وغيره من السلف، وهو قول أكثر العلماء - هو الإحاطة. ومن قال: (هو مجرد الرؤية) غَلِطَ؛ فإن نفي مجرد الرؤية لا يتضمن مدحًا ولا كمالًا، فإن المعدوم لا يُرى، وما يوصف به المعدوم لا يكون كمالًا ولا مدحًا، بخلاف ما إذا قيل: لا تدركه الأبصار، فإنه يدل على أنه يُرى ولا يحاط به رؤية، كما أنه يُعلم ولا يحاط به علمًا» شرح الأصبهانية ص٤٣٧-٤٣٨.

(٣) منهم: ابن عباس رضي الله عنهما، وعكرمة، وقتادة، وعطية العوفي. ينظر: تفسير ابن جرير (٩/ ٤٥٩)، تفسير ابن كثير (٣/ ٣٠٩).

(٤) جاء عن عائشة رضي الله عنها في تفسير الآية أن المراد: نفي رؤية النبي ﷺ لربّه عز وجل ليلة الإسراء والمعراج، كما في صحيح مسلم (١٧٧). واستدل بها أيضًا على ذلك جماعة من السلف، كأبي العالية الرياحي، ونُعيم بن حماد، وغيرهما. ينظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي (٣/ ٥٢٠-٥٢٢). والإمام أحمد بن حنبل في الرد على الزنادقة والجهمية ص١٨٥-١٨٦. لكن مراد هؤلاء الأئمة من السلف وغيرهم ممّن فسر نفي الإدراك هنا بنفي الرؤية؛ أي: في الدنيا، وإلا في الآخرة فقد أجمعوا على رؤيته - سبحانه - وكفّروا من نفاها من أهل البدع. =

وليس في كونه لا يُرى مدح، إذ لو كان كذلك لكان المعدوم ممدوحًا، وإنما المدح في كونه لا يحاط به وإن رُئي، كما أنه لا يحاط به وإن عُلم، فكما أنه إذا عُلم لا يحاط به علمًا، فكذلك إذا رُئي لا يحاط به رؤية.

فكان في نفي الإدراك من إثبات عظمته ما يكون مدحًا وصفة كمال، وكان ذلك دليلًا على إثبات الرؤية لا على نفيها[1]، لكنه دليل على إثبات الرؤية مع عدم الإحاطة[2]،

=وهذا هو أحد الفروق بين معنى الآية عندهم، ومعناها عند: المعتزلة، والزيدية، والخوارج. ينظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد (٤/ ١٣٩). فإن هؤلاء المبتدعة احتجوا بالآية على نفي الرؤية مطلقًا في الدنيا والآخرة، ونسبت المعتزلة إلى ابن عباس رضي الله عنه أنه تأول الآية على نفي الرؤية، وهذا كذب على ابن عباس، بل المتواتر عنه أنه يُثبت رؤية الله. ينظر: شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي ص٢٣٣، الفتاوى لابن تيمية (١٦/ ٨٧)، بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٤٠٧ ط. ابن قاسم).

(١) احتج المؤلف بآية: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ على إثبات الرؤية، وبيَّن أنها حجة على نفاة الرؤية وليست لهم، واستشهد بها على تقرير تلك القاعدة العظيمة، وهي أن جميع ما يحتج به المبطل من الأدلة الشرعية والعقلية إنما تدل على الحق لا تدل على قول المبطل. ينظر: الفتاوى (٦/ ٢٨٨-٢٨٩)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٥٣)، الصفدية (٢/ ٦٦)، المنهاج (٢/ ٣١٧)، درء التعارض (١/ ٣٧٤).

(٢) ولذا غلّط ابن تيمية من فسر الإدراك بالرؤية؛ إذ نفي الرؤية عن الرب سبحانه لا مدح فيه؛ فإن العدم لا يُرى، بخلاف نفي الإحاطة، فإنه يدل على عظمة الرب عز وجل. ينظر: شرح الأصبهانية ص٤٣٨، المنهاج (٢/ ٣٢١).

وقد فصّل ذلك ابن تيمية بقوله: «وإذا كان المنفي هو الإدراك، فهو - سبحانه وتعالى - لا يحاط به رؤية، كما لا يحاط به علمًا، ولا يلزم من نفي إحاطة العلم والرؤية نفي العلم والرؤية، بل يكون ذلك دليلًا على أنه يُرى ولا يحاط به، كما يُعلم ولا يحاط به، فإن تخصيص الإحاطة بالنفي يقتضي أن مطلق الرؤية ليس بمنفي، وهذا الجواب قول أكثر العلماء من السلف وغيرهم» المنهاج (٢/ ٣١٩-٣٢٠).

وقال في موضع آخر: «والآية تنفي الإدراك مطلقًا دون الرؤية... وحينئذٍ فتكون الآية دالّة على إثبات الرؤية، وهو أنه يُرى ولا يُدرَك، فيُرى من غير إحاطة ولا حصر. وبهذا يحصل المدح، فإنه وصف لعظمته أنه لا تدركه أبصار العباد وإن رأته» الفتاوى (١٦/ ٨٧-٨٨) باختصار. وينظر: بيان تلبيس الجهمية (٤/ ٤٢٤)، حاشية على شرح الطحاوية (١/ ٢٥٩).

وهذا هو الحق الذي اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها.

وإذا تأملتَ ذلك وجدت كل نفي لا يستلزم ثبوتًا هو مما لم يصف الله به نفسه، فالذين[1] لا يصفونه إلا بالسلوب لم يثبتوا في الحقيقة إلهًا محمودًا، بل ولا موجودًا.

وكذلك من شاركهم[2] في بعض ذلك كالذين قالوا: إنه لا يتكلم، أو لا يُرى، أو ليس فوق العالم، أو لم يستوِ على العرش، ويقولون: ليس بداخل العالم ولا خارجه، ولا مباين للعالم ولا محايث له[3]؛ إذ هذه الصفات يمكن أن يوصف بها المعدوم، وليست هي مستلزمة صفة ثبوت، ولهذا قال محمود بن سُبكتكين[4] لمن ادّعى ذلك في الخالق: ميِّز لنا بين هذا الرب الذي تثبته وبين المعدوم[5].

وكذلك كونه لا يتكلم، أو لا ينزل، ليس في ذلك صفة مدح ولا كمال، بل هذه الصفات فيها تشبيه له بالمنقوصات أو المعدومات، فهذه الصفات منها ما لا يتصف به إلا المعدوم، ومنها ما لا يتصف به إلا الجماد أو الناقص.

(١) هم الفلاسفة والجهمية، بل ذكر ابن تيمية عن علماء الإسلام والسنة أن هذا السلب أول من ابتدعه في الإسلام هم الجهمية، وليس له أصل في دين المسلمين. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٣/ ٧٨٤).

(٢) هم الأشاعرة والمعتزلة.

(٣) قولهم: لا مُباين للعالم ولا مُحايث له: أي: لا داخل العالم ولا خارجه.

(٤) هو أبو القاسم محمود بن سبكتكين التركي، ملك عادل، له من الفضائل والمحاسن شيء كثير، قال عبد الغافر الفارسي: كان صادق النية في إعلاء الدين، مظفَّرًا كثير الغزو، وكان ذكيًّا بعيد الغور، صائب الرأي، وكان مجلسه مورد العلماء. توفي سنة (٤٢١هـ). ينظر: السير (١٧/ ٤٨٣).

(٥) قول ابن سبكتكين ذكره ابن تيمية في عدة مواضع، ووصف محمود بن سبكتكين بأنه من خيار الملوك وأعدلهم، وكان من أشد الناس على أهل البدع، وقد تناظر عنده ابن الهيصم وابن فورك في مسألة العلو، فرأى قوة كلام ابن الهيصم، فرجّح ذلك، ويقال: لأنه قال لابن فورك: فلو أردتَّ أن تصف المعدوم كيف كنتَ تصفه بأكثر من هذا؟ أو قال: فرّق لي بين هذا الرب الذي تصفه وبين المعدوم؟ وأن ابن فورك كتب إلى أبي إسحاق الإسفرايني يطلب الجواب عن ذلك، فلم يكن الجواب إلا أنه لو كان فوق العرش للزم أن يكون جسمًا. ينظر: درء التعارض (٦/ ٢٥٣)، المنهاج (٣/ ٤٢٩)، بيان تلبيس الجهمية (٤/ ٢٩٦).

فمن قال: لا هو مباين للعالم ولا مداخل للعالم، فهو بمنزلة من قال: لا هو قائم بنفسه ولا بغيره، ولا قديم ولا محدَث، ولا متقدم على العالم ولا مقارن له[1].

ومن قال: إنه ليس بحي ولا سميع ولا بصير ولا متكلم، لزمه أن يكون ميتًا أصم أعمى أبكم[2].

فإن قال: العمى عدم البصر عما من شأنه أن يقبل البصر، وما لا يقبل البصر كالحائط لا يقال: له أعمى ولا بصير[3].

قيل له[4]: هذا اصطلاح اصطلحتموه، وإلا فما يوصف بعدم الحياة والسمع والبصر والكلام يمكن وصفه بالموت والصمم والعمى والخرس والعجمة.

وأيضًا[5]: فكل موجود يقبل الاتصاف بهذه الأمور ونقائضها، فإن الله قادر على جعل

---

(١) والمقصود أن مقالة المتكلمة أن الله لا داخل العالم ولا خارجه، تضاهي مقالة الباطنية والمتفلسفة القائلين بأن الله لا قديم ولا مُحدَث، ولا موجود ولا معدوم، فالجميع قد شبّه الله تعالى بالممتنعات.

(٢) لأن نفي أحد النقيضين يستلزم ثبوت الآخر، فإن قال: إن الله ليس بحيّ، لزمه أن يكون الله ميتًا، ولو فرضنا أنه لا يُسمّيه ميتًا، فإن هذا يستلزم أنه ليس بحيّ، ونفي صفة الحياة فيه من النقص كما في وصفه بالموت، فإن نفس عدمها نقص، سواء سُمّي موتًا أو لم يُسمّ، والمقصود أن نفي الصفات كالعلم والسمع والكلام نقصٌ، وإن لم يُسمّ جهلًا وصمًّا وبكمًا. ينظر: الصفدية (١/ ٩٦)، درء التعارض (٣/ ٢٦٨)، (٥/ ٢٧٤).

(٣) هذا هو الموطن الثاني في مناقشة المؤلف لاعتراض العَدَم والملَكَة، فقد سبق في الأصل الأول مناقشته، وسيأتي تفصيله في الموطن الثالث - إن شاء الله - في آخر القاعدة السابعة.

(٤) هذا الجواب الأول عن هذا الاعتراض وهو على سبيل المنع، وحاصله: أن هذا اصطلاح لكم، فلا يُغيّر من المعاني العقلية شيئًا، بدليل أن هذه الجمادات توصف بالموت، كما ثبت في الشرع ولغة العرب، وكل ما لا حياة فيه يسمى ميتًا. ينظر: الفتاوى (١٢/ ٣٥٧).

(٥) هذا الجواب الثاني لهذا الاعتراض وهو على سبيل المنع أيضًا، وحاصله: منع هذا المعنى، فإن الموجودات إما أن تكون قابلة للاتصاف بصفات الكمال أو ما يناقضها، وإما أن تكون متصفة بالصفات، فلا يمكن وجود شيء في الخارج يمتنع قبوله للاتصاف بأي صفة، وكما قال ابن تيمية: «كل عين من الأعيان تقبل الحياة، فإن الله قادر على خلق الحياة وتوابعها في كل شيء» الصفدية (١/ ٩٦). ينظر: درء التعارض (٤/ ٣٩).

الجماد حيًّا، كما جعل عصا موسى حية ابتلعت الحبال والعصي[1].

وأيضًا[2]: فالذي لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات أعظم نقصًا ممن يقبل الاتصاف بها مع اتصافه بنقائضها، فالجماد الذي لا يوصف بالبصر ولا العمى، ولا الكلام ولا الخرس، أعظم نقصًا من الحي الأعمى الأخرس.

فإذا قيل: إن الباري - عز وجل - لا يمكن اتصافه بذلك، كان في ذلك من وصفه بالنقص أعظم مما إذا وصف بالخرس والعمى والصمم ونحو ذلك، مع أنه إذا جُعل غير قابل لهما كان تشبيهًا له بالجماد الذي لا يقبل الاتصاف بواحد منهما، وهذا تشبيه بالجمادات لا بالحيوانات، فكيف ينكر من قال ذلك[3] على غيره[4] ما يزعم أنه تشبيه بالحي[5]!

---

(١) علق المؤلف على هذه المعجزة، فقال: «دعواهم أن من الأعيان ما لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات رجوعٌ منهم إلى مجرد ما شهدوه في العادة، وإلا فمن كان يصدق بأن الله قلب عصا موسى - وهي جماد - ثعبانًا عظيمًا ابتلعت الحبال والعصي لم يمكنه أن يطرد هذه الدعوى» درء التعارض (٤/ ٣٩).

(٢) هذا الجواب الثالث لهذا الاعتراض على سبيل الفرض والتسليم، وحاصله أن يقال: إن من يُنفى عنه صفة مع قبوله للاتصاف بها فإنه أقل نقصًا ممّن يُنفى عنه الاتصاف بصفة مع عدم قبوله للاتصاف بها، فنقص عدم قبول لصفات الكمال، أشد وأشنع من نقص العمى والصمم، فالجماد أنقص من الحيوان الأعمى. ينظر: الفتاوى (١٢/ ٣٥٧)، الصفدية (١/ ٩٠)، درء التعارض (٣/ ٣٦٧)، (٤/ ١٠، ٣٨).

(٣) أي من قال: لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات.

(٤) أي: من أثبت الصفات.

(٥) ومن تقريرات ابن تيمية لهذا الجواب، قوله: «فإذا كان يمتنع كون الواجب يقبل صفات الكمال ولا يتصف بها، فلأن يمتنع كونه لا يقبلها بطريق الأولى» درء التعارض (٣/ ٣٦٨).
ومنتهى أمر هؤلاء (أصحاب اعتراض العدم والملكة) تشبيه الرب - سبحانه - بالجمادات، ثم بالمعدومات، ثم بالممتنعات. ينظر: درء التعارض (٥/ ٢٧٤).

وأيضًا[1]: فنفس نفي هذه الصفات نقص، كما أن إثباتها كمال، فالحياة من حيث هي، هي - مع قطع النظر عن تعيين الموصوف بها - صفة كمال. وكذلك العلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والفعل ونحو ذلك. وما كان صفة كمال فهو - سبحانه وتعالى - أحق بأن يتصف به من المخلوقات، فلو لم يتصف به مع اتصاف المخلوق به لكان المخلوق أكمل منه.

واعلم أن الجهمية المحضة كالقرامطة ومن ضاهاهم ينفون عنه تعالى اتصافه بالنقيضين حتى يقولوا: ليس بموجود ولا ليس بموجود، ولا حي ولا ليس بحي[2].

---

(١) هذا الجواب الرابع لهذا الاعتراض على سبيل الفرض والتسليم، وحاصله: أن هذه الصفات (العلم، والقدرة، والسمع...) هي صفات كمال بنفسها من غير إضافتها لموصوف معين، فإذا أُضيفت إلى من اتصف بها؛ فإنه يكون أكمل ممّن لم يتصف بها، فإن أضيفت إلى المخلوق مع نفيها عن الخالق كان المخلوق أكمل من الخالق! وبهذا يتبين أن الخالق أولى بالاتصاف بها من المخلوق، وما وُجد في المخلوق من صفات كمال لا نقص فيها، فإن الخالق أحق بها من وجهين:

١ - أن الخالق الموجود بذاته القديم، أكمل من المخلوق القابل للعدم المُحدَث المربوب.

٢ - أن كل كمال في المخلوق، فإنما استفاده من ربّه وخالقه، ومن المعلوم بالاضطرار أن مُعطي الكمال وخالقه ومبدِعه أولى بأن يكون متصفًا به من المستفيد المبدَع الـمُعطَى. ينظر: شرح الأصبهانية ص٥٣٤، الصفدية (١/ ٩٠-٩١)، درء التعارض (٣/ ٣٦٨).

(٢) أي: إنهم شبهوه بالممتنعات. كما بينه ابن تيمية بقوله: «الجمع بين النقيضين ممتنع، فرفع النقيضين أيضًا ممتنع، فإذا امتنع أن يكون موجودًا ليس بموجود، امتنع أن لا يكون موجودًا ولا غير موجود، فقد وقعت في شرّ مما فررت منه. وأما التشبيه فإنك فررتَ من تشبيه بموجود أو معدوم، فشبّهته بالممتنع الذي لا حقيقة له، فإن ما ليس بموجود ولا معدوم لا حقيقة له أصلًا، وهذا شرّ مما يقال فيه: إنه موجود أو معدوم» درء التعارض (٥/ ٣٢٤).

وقال في موضع آخر: «يرفعون النقيضين جميعًا، أو يمتنعون من إثبات أحد النقيضين، ورفع النقيضين ممتنع، كما أن جمع النقيضين ممتنع، والامتناع من إثبات أحد النقيضين هو الإمساك عن النفي والإثبات، والحق والباطل، وذلك جهل وامتناع عن معرفة الحق والتكلم به» المنهاج (١/ ٢٣١).

ونص - رحمه الله - على أن هؤلاء القرامطة إذا قالوا: لا نقول هذا ولا هذا. فإنه يقال لهم: عدم علمكم وقولكم لا يبطل الحقائق في أنفسها، بل هذا نوع من السفسطة. ينظر: المنهاج (٢/ ٥٢٤).

ومعلوم أن الخلو عن النقيضين ممتنع في بدائه العقول، كالجمع بين النقيضين[1].

وآخرون وصفوه بالنفي فقط، فقالوا: ليس بحي ولا سميع ولا بصير.

وهؤلاء أعظم كفرًا من أولئك من وجه، وأولئك أعظم كفرًا من هؤلاء من وجه[2].

فإذا قيل لهؤلاء: هذا يستلزم وصفه بنقيض ذلك كالموت والصمم والبكم.

قالوا: إنما يلزم ذلك[3] لو كان قابلًا لذلك[4].

وهذا الاعتذار يزيد قولهم فسادًا[5].

وكذلك من ضاهى هؤلاء، وهم[6] الذين يقولون: ليس بداخل العالم ولا خارجه، إذا قيل لهم: هذا ممتنع في ضرورة العقل، كما إذا قيل: ليس بقديم ولا محدث، ولا واجب ولا ممكن، ولا قائم بنفسه ولا قائم بغيره.

---

(١) بل قرر ابن تيمية - رحمه الله - أن جميع الممتنعات ترجع إلى الجمع بين النقيضين. ينظر: درء التعارض (١/ ٢٨٩).

(٢) المراد أن النفاة أعظم كفرًا من نفاة النقيضين من جهة، كما أن القرامطة نفاة النقيضين أشد كفرًا من النفاة من جهة أخرى، فمن وصفه بالنفي فهو أعظم كفرًا ممن سلب عنه النقيضين، من جهة أن هؤلاء النفاة صرحوا بنفي أسمائه فيلزم من نفيهم صفات الكمال أن يوصف الله بنقيضها، ونفاة النقيضين صرحوا بنفي ما يضاد التنزيه، فقالوا: ليس بمعدوم ولا ميت، كما أن أولئك الذين سلبوا عنه النقيضين أعظم كفرًا من النفاة؛ لأن الأولين شبهوه بالممتنعات، والنفاة شبهوه بالجمادات.

(٣) أي: صفات النقص.

(٤) أي: قابلًا لصفات الكمال وأضدادها.

(٥) أي: اعتذارهم بشبهة العدم والملكة يزيد قولهم فسادًا، وتوقعهم في ما هو أفسد وأضل؛ فالذي لا يقبل الكمال أعظم نقصًا من القابل لذلك وإن لم يكن متصفًا به، كما في الجدار الذي لا يقبل العمى ولا البصر هو أنقص من الأعمى.

(٦) المراد: طوائف من متكلمي الجهمية، ومتأخري الأشاعرة. ينظر: الفتاوى (٢/ ٢٩٨)، (٥/ ٢٧٢).

قالوا: هذا إنما يكون إذا كان قابلًا لذلك، والقبول إنما يكون من المتحيز، فإذا انتفى التحيز انتفى قبول هذين النقيضين[1].

فيقال لهم: علمُ الخلق بامتناع الخلو من هذين النقيضين هو علم مطلق، لا يستثنى منه موجود. والتحيز المذكور إن أريد به كون الأحياز الموجودة تحيط به، فهذا هو الداخل في العالم، وإن أريد به أنه منحاز عن المخلوقات، أي: مباين لها، متميز عنها، فهذا هو الخروج.

فالمتحيز يراد به تارة ما هو داخل العالم، وتارة ما هو خارج العالم، فإذا قيل: ليس بمتحيز، كان معناه ليس بداخل العالم ولا خارجه.

فهم غيّروا العبارة ليوهموا من لا يفهم حقيقة قولهم أن هذا معنى آخر، وهو المعنى الذي عُلم فساده بضرورة العقل. كما فعل أولئك في قولهم: ليس بحي ولا ميت، ولا موجود ولا معدوم، ولا عالم ولا جاهل[2].

---

(١) فهؤلاء المتكلمة القائلون بأن الله لا داخل العالم ولا خارجه احتجوا بشبهة الفلاسفة في العدم والملكة، فلما قيل للمتكلمة: إن قولكم بأن الله لا داخل العالم ولا خارجه هو ممتنع ضرورة، ورفع للنقيضين، ووصف للرب بالممتنعات. أجابوا بأن هذا الامتناع يصح إذا كان الرب قابلًا لذلك، والرب لا يقبل أن يكون داخل العالم ولا خارجه؛ لأنه ليس مُتحيِّزًا. والحاصل أن هؤلاء المتكلمة شابهوا الباطنية القائلين بأن الله لا موجود ولا معدوم في سلب النقيضين عن الرب تعالى.

(٢) أجاب المؤلف عن دعواهم بجوابين:

أحدهما: أن جميع الموجودات إما أن تكون داخل العالم أو خارجه، فيستحيل الخلو من هذين النقيضين، أو يظن ارتفاعهما عما لا يكون قابلًا لهما - على حد دعواه - فإن الموجود إما أن يكون داخل العالم أو خارجه.

الجواب الثاني: أن قولهم إن الله لا داخل العالم ولا خارجه؛ لأن الله لا يقبل ذلك بحجة أنه ليس متحيزًا، فهذه المقالة تلبيس ومصادرة، وذلك أن المتحيز له إطلاقان، فإما أن يراد به ما هو ما داخل العالم، أو يراد به ما هو خارج العالم، فقولهم: إن الله لا داخل العالم ولا خارجه، هو عين قولهم: إن الله ليس متحيزًا، فهذا مغالطة وتلبيس، ومصادرة (أي احتجاج بنفس الدعوى، وجعل الشيء مقدمة في إثبات نفسه). ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٣/ ٥٦٧)، درء التعارض (٤/ ١٥١، ١٥٨).

القاعدة الثانية[1]: أن ما أخبر به الرسول عن ربه - عز وجل - فإنه يجب الإيمان به، سواء عرفنا معناه أو لم نعرف[2]؛ لأنه الصادق المصدوق، فما جاء في الكتاب والسنة وجب على كل مؤمن الإيمان به وإن لم يفهم معناه.

وكذلك ما ثبت باتفاق سلف الأمة وأئمتها. مع أن هذا الباب يوجد عامته منصوصًا في الكتاب والسنة، متفقًا عليه بين سلف الأمة.

وما تنازع فيه المتأخرون، نفيًا وإثباتًا، فليس على أحد بل ولا له أن يوافق أحدًا على إثبات لفظ أو نفيه، حتى يعرف مراده، فإن أراد حقًّا قُبل، وإن أراد باطلًا رُد، وإن اشتمل كلامه على حق وباطل لم يُقبل مطلقًا ولم يُرد جميع معناه، بل يُوقف اللفظ ويُفسّر

(١) قرر ابن تيمية في هذه القاعدة الواجب تجاه الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة، وبيَّن في موضع آخر فضل العبارات الشرعية الواردة في نصوص الوحيين، وما في الألفاظ المحدَثة من الإجمال والنزاع، فقال: «التعبير عن حقائق الإيمان بعبارات القرآن أولى من التعبير عنها بغيرها؛ فإن ألفاظ القرآن يجب الإيمان بها، وهي تنزيل من حكيم حميد، والأمُة متفقة عليها، ويجب الإقرار بمضمونها قبل أن تفهم، وفيها من الحكم والمعاني ما لا تنقضي عجائبه. والألفاظ المحدَثة فيها إجمال واشتباه ونزاع» النبوات (٢/ ٨٧٦).

وقرر أن أهل السنة يجعلون الألفاظ الشرعية هي الأصل، فيحتكمون إليها، ويردون الألفاظ المحدثة إلى هذا الأصل، على عكس طريقة أهل البدع، فقال: «إن معرفة ما جاء به الرسول وما أراده بألفاظ القرآن والحديث هو أصل العلم والإيمان والسعادة والنجاة، ثم معرفة ما قال الناس في هذا الباب؛ لينظر المعاني الموافقة للرسول والمعاني المخالفة لها.

والألفاظ نوعان: نوع يوجد في كلام الله ورسوله، ونوع لا يوجد في كلام الله ورسوله، فيعرف معنى الأول، ويجعل ذلك المعنى هو الأصل، ويعرف ما يعنيه الناس بالثاني، ويُرد إلى الأول. هذا طريق أهل الهدى والسنة، وطريق أهل الضلال والبدع بالعكس، يجعلون الألفاظ التي أحدثوها ومعانيها هي الأصل، ويجعلون ما قاله الله ورسوله تبعًا لهم» الفتاوى (١٧/ ٣٥٥ تفسير سورة الإخلاص).

ينظر: الفتاوى (١٣/ ١٤٥ الفرقان بين الحق والبطلان)، بيان تلبيس الجهمية (٣/ ٣٠٤-٣٠٥).

(٢) نصوص الكتاب والسنة مفهومة معلومة، ومُحكمة بينة، فإذا لم يفهمها بعضهم فإنما ذلك ناشئ عن نقص علمهم وقصور فهمهم، كما سيأتي بيانه في القاعدة الخامسة. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٣٧٨-٣٨٠).

المعنى[1]، كما تنازع الناس في الجهة والتحيز وغير ذلك.

فلفظ (الجهة)[2] قد يراد به شيء موجود غير الله فيكون مخلوقًا، كما إذا أريد بالجهة نفس العرش أو نفس السموات. وقد يراد به ما ليس بموجود[3] غير الله تعالى،

(١) بيَّن ابن تيمية الموقف الصحيح تجاه الألفاظ المجملة التي لم ترد في الكتاب ولا في السنة بنفي ولا إثبات. وتحدث في موضع آخر أن استعمال الألفاظ المجملة بإطلاق دون تفصيل سبب في الخلاف والفرقة والعداوة، كما أنها توقع في الضلال والابتداع، فقال: «ولهذا الإجمال والاشتراك الذي يوجد في الأسماء نفيًا وإثباتًا تجد طوائف من المسلمين يتباغضون، ويتعادون، أو يختصمون، أو يقتتلون على إثبات لفظ ونفيه، والمثبتة يصفون النفاة بما لم يريدوه، والنفاة يصفون المثبتة بما لم يريدوه؛ لأن اللفظ فيه إجمال واشتراك يحتمل معنى حقًّا، ومعنى باطلًا، فالمثبت يفسره بالمعنى الحق، والنافي يفسره بالمعنى الباطل، ثم المثبت ينكر على النافي بأنه جحد من الحق، والنافي ينكر على المثبت أنه قال على الله الباطل» بيان تلبيس الجهمية (٣/ ٣٠٧-٣٠٨).

وقال في موضع آخر: «وأما الألفاظ المجملة فالكلام فيها بالنفي والإثبات دون الاستفصال يوقع في الجهل والضلال، والفتن والخبال، والقيل والقال، وقد قيل: أكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء» المنهاج (٢/ ٢١٧). ينظر: درء التعارض (١/ ٢٩٦-٢٩٩).

وقد ساق ابن تيمية تقريرًا مستوفيًا، وتحريرًا مستوعبًا تجاه الألفاظ المجملة، حيث قال: «الألفاظ التي تنازع فيها من ابتدعها من المتأخرين، مثل: لفظ (الجسم)، و(الجوهر)، و(المتحيز)، و(الجهة) ونحو ذلك، فلا تطلق نفيًا ولا إثباتًا حتى يُنظر في مقصود قائلها، فإن كان قد أراد بالنفي والإثبات معنى صحيحًا موافقًا لما أخبر به الرسول صُوِّب المعنى الذي قصده بلفظه، ولكن ينبغي أن يُعبر عنه بألفاظ النصوص، لا يعدل إلى هذه الألفاظ المبتدعة المجملة إلا عند الحاجة، مع قرائن تُبيِّن المراد بها، والحاجة مثل أن يكون الخطاب مع من لا يتم المقصود معه إن لم يخاطب بها، وأما إن أريد بها معنى باطل نُفي ذلك المعنى، وإن جمع بين حق وباطل أُثبت الحق وأُبطل الباطل» المنهاج (٢/ ٥٥٤-٥٥٥).

(٢) بسط ابن تيمية الكلام على لفظ (الجهة) في عدة مواضع، وبيَّن أنه لفظ فيه إجمال واشتراك. ينظر: المنهاج (٢/ ٣٢٣، ٣٤٨، ٥٥٩)، التسعينية (١/ ٢٢١)، الفتاوى (٥/ ٢٦٢، ٢٦٤)، (٦/ ٣٨)، جامع المسائل (٣/ ٢٠٢مسألة في العلو).

(٣) أو كما عبر المؤلف في كتاب آخر: «إن أريد بالجهة أمر عدمي وهو ما فوق العالم، فليس هناك إلا الله وحدَه» المنهاج (٢/ ٣٢٣).

وكما وضّحه في موضع ثالث: بأن الله في جهة إن كان معناها عدميًا، وليس معناه أن العدم يحويه؛ إذ العدم ليس بشيء أصلًا حتى يوصف بأنه يحيط به، بل المعنى أن يكون الموجود بحيث لا موجود غيره، ولا قائم بنفسه غيره. ينظر: التسعينية (١/ ٢٢١).

كما إذا أريد بالجهة ما فوق العالم.

ومعلوم أنه ليس في النص إثبات لفظ (الجهة) ولا نفيه، كما فيه إثبات (العلو) و(الاستواء) و(الفوقية) و(العروج إليه) ونحو ذلك[1].

وقد عُلم أن ما ثم موجود إلا الخالق والمخلوق، والخالق مباين للمخلوق، سبحانه وتعالى، ليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته.

فيقال لمن نفى الجهة[2]: أتريد بالجهة أنها شيء موجود مخلوق، فالله ليس داخلًا في المخلوقات؛ أم تريد بالجهة ما وراء العالم، فلا ريب أن الله فوق العالم، بائن من المخلوقات.

وكذلك يقال لمن قال: إن الله في جهة: أتريد بذلك أن الله فوق العالم، أو تريد به أن الله داخل في شيء من المخلوقات. فإن أردت الأول فهو حق، وإن أردت الثاني فهو باطل.

---

(١) حاصل كلام ابن تيمية أن لفظ الجهة - ونحوه من الألفاظ - لا يوجد في الكتاب والسنة بالمعنى الذي يريده أهل هذا الاصطلاح؛ بل ولا في اللغة أيضًا، بل هم يختصون بالتعبير بها على معانٍ لم يعبر غيرهم عن تلك المعاني بهذه الألفاظ، فيفسر تلك المعاني بعبارات أخرى، ويبطل ما دل عليه القرآن بالأدلة العقلية والسمعية، وإذا وقع الاستفسار والتفصيل تبين الحق من الباطل، وعُرف وجه الكلام على أدلتهم، فإنها ملفقة من مقدمات مشتركة، يأخذون اللفظ المشترك في إحدى المقدمتين بمعنى، وفي المقدمة الأخرى بمعنى آخر، فهو في صورة اللفظ دليل، وفي المعنى ليس بدليل. ينظر: الفتاوى (١٣/ ١٤٦).

والمقصود أن إطلاق القول بنفيها أو إثباتها ليس من مذهب أهل السنة والجماعة بلا ريب، ولا عليه دليل شرعي؛ بل الإطلاق من الطرفين مما ابتدعه أهل الكلام الخائضون في ذلك، فإذا تكلمنا معهم بالبحث العقلي استفصلناهم عما أرادوه بهذه الألفاظ. ينظر: الفتاوى (٥/ ٣٠٥).

(٢) ينظر: التسعينية (١/ ٢٢٥-٢٢٦).

وكذلك لفظ (المتحيز)(١)، إن أراد به أن الله تحوزه(٢) المخلوقات فالله أعظم وأكبر، بل قد وسع كرسيه السموات والأرض، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: ٦٧]. وقد ثبت في الصحاح عن النبي ﷺ أنه قال: «يقبض الله الأرض ويطوي السموات بيمينه ثم يقول: أنا الملك، أين ملوك الأرض»(٣).

---

(١) مثال (الحيّز) بسطه ابن تيمية في عدة مواضع، وبيّن أنه لفظ وقع فيه إجمال واشتراك. ينظر: المنهاج (٢/ ٣٥٠)، درء التعارض (٤/ ١٥٥)، (٥/ ٥٦)، التسعينية (١/ ٢٢٦)، بيان تلبيس الجهمية (٣/ ٦٠٧).

وتحدث عن معناه اللغوي، فقال - رحمه الله -: «التحيز يتضمن عدولًا من محل إلى محل، وهذا أخص من كونه يحوزه أمر موجود، فهم يراعون في معنى الحوز ذهابه من جهة إلى جهة؛ ولهذا يقولون: حزتُ المال، وحزتُ الإبل، وذلك يتضمن نقله من جهة إلى جهة، فالشيء المستقر في موضعه كالجبل والشمس والقمر لا يسمونه متحيزًا، وأعم من هذا أن يراد بالمتحيز ما يحيط به حيّز موجود، فيسمى كل ما أحاط به غيره أنه متحيز، وعلى هذا فما بين السماء والأرض متحيز؛ بل ما في العالم متحيز إلا سطح العالم الذي لا يحيط به شيء، فإن ذلك ليس بمتحيز، وكذلك العالم جملة ليس بمتحيز بهذا الاعتبار، فإنه ليس في عالم آخر أحاط به.

والمتكلمون يريدون بالمتحيز ما هو أعم من هذا، والحيّز عندهم أعم من المكان، فالعالم كله في حيّز وليس هو في مكان، والمتحيز عندهم لا يعتبر فيه أنه يحوزه غيره، ولا يكون له حيّز وجودي، بل كلما أشير إليه وامتاز منه شيء عن شيء فهو متحيز عندهم» الفتاوى (١٧/ ٣٤٤ تفسير سورة الإخلاص) باختصار شديد.

وخلاصة تقريره: أن في لفظ (التحيز) إجمالًا واشتراكًا، وأن معناه عند المتكلمة لا يوافق اللغة، فخالفوا لغة العرب، كما خالفوا الشرع والعقل والفطرة، فالتحيز في لغة العرب: أمر وجودي، بمعنى الانتقال والعدول من محل إلى محل، فأطلقه المتكلمة على ما هو أعم من ذلك حتى جعلوا العالم كله متحيّزًا، وإن لم يكن في شيء آخر موجود، وهذا دأبهم في تلك الإطلاقات المجملة الموهمة، وعدم لزوم لغة العرب، كما في صنيعهم في إطلاق لفظ (الجسم)، و(التركيب)، و(الانقسام)، ونحوه.

(٢) تحوزه المخلوقات، أي: تحيط به، فإن الله مُنزّه عن ذلك. ينظر: المنهاج (٢/ ٥٥٦).

(٣) الحديث أخرجه البخاري (٤٨١٢) ومسلم (٢٧٨٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

وفي حديث آخر: «وإنه ليدحوها[1] كما يدحو الصبيان بالكرة»[2]، وفي حديث ابن عباس[3]: «ما السموات السبع والأرضون السبع وما فيهن في يد الرحمن إلا كخردلة في يد أحدكم».

وإن أراد به أنه منحاز عن المخلوقات، أي مباين لها، منفصل عنها ليس حالًا فيها. فهو - سبحانه - كما قال أئمة السنة: فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه.

القاعدة الثالثة[4]: إذا قال القائل: ظاهر النصوص مراد، أو ظاهرها ليس بمراد.

---

(١) (الدحو) في اللغة يأتي بمعنى: البسط، وبمعنى: الدفع والإلقاء. ينظر: كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي (٣/ ٢٧٧)، النهاية لابن الأثير (٢/ ١٠٦)، لسان العرب (٣/ ٩٣)، (١٤/ ٢٥١).

(٢) أخرجه ابن جرير في تفسيره (٢٠/ ٢٤٧) عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، أنه رأى رسول الله ﷺ على المنبر يخطب الناس، فمرّ بهذه الآية: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [الزمر: ٦٧]، فقال رسول الله ﷺ: «يأخذ السموات والأرضين السبع فيجعلها في كفه، ثم يقول بهما كما يقول الغلام بالكُرَة: أنا الله الواحد، أنا الله العزيز، حتى لقد رأينا المنبر وإنه ليكاد أن يسقط به». وفي إسناده (أسامة بن زيد الليثي) وهو ضعيف.

(٣) أخرجه ابن جرير في تفسيره (٢٠/ ٢٤٦) موقوفًا على ابن عباس رضي الله عنهما، وعبد الله بن أحمد في كتاب السنة (رقم ١٠٩٠)، وأبو الشيخ الأصبهاني في كتاب العظمة (٢/ ٤٤٥)، وعلّقه ابن بطة في الإبانة (٣/ ٣٠٨ رقم ٢٣٧ ت. الوليد بن محمد نبيه).

(٤) تعد هذه القاعدة امتدادًا للقاعدة السابقة، وهي ما يتعلق بالألفاظ المجملة، لكن موجب إفرادها هنا - والله أعلم - أن الكلام في ما يسمى بـ(ظاهر النصوص) انتشر انتشارًا كبيرًا بين طوائف المتكلمة المؤولة بحجة أن الظاهر غير مراد، ولدعوى أن ظواهر النصوص تقتضي التشبيه... ولذا خصها ابن تيمية بهذه القاعدة، فبيّن ما في لفظ (الظاهر) من إجمال واشتراك، وأنه من الأمور النسبية.

وقد بسط - رحمه الله - الكلام في هذه القاعدة في غير موضع، منها: درء التعارض (٧/ ٤٥، ١٠٧)، المنهاج (٤/ ١٧٩)، الحموية ص٥٢٦، التسعينية (٢/ ٥٥٧)، الفتاوى (٢٠/ ١٦٦)، (٣٣/ ١٨٠)، بيان تلبيس الجهمية (٥/ ٤٥٤). وانظر أيضًا: العلو للذهبي (٢/ ١٣٢٩).

واكتفى ابن تيمية هنا بالإشارة إلى معنى الظاهر عند السلف، وقد بسطه في مواضع أخرى، منها قوله - رحمه الله -: «وأما إن أراد بإجرائه على الظاهر الذي هو في عُرف سلف الأمة، بحيث لا يُحرّف الكلم عن مواضعه، ولا يلحد في أسماء الله تعالى، ولا يفسر القرآن والحديث بما يخالف تفسير سلف الأمة وأهل السنة، بل يجري ذلك على ما اقتضته النصوص، وتطابق عليه دلائل الكتاب=

فإنه يقال: لفظ (الظاهر) فيه إجمال واشتراك[1]، فإن كان القائل يعتقد أن ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين، أو ما هو من خصائصهم، فلا ريب أن هذا غير مراد.

ولكن السلف والأئمة لم يكونوا يسمّون هذا ظاهرا[2]، ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفرًا وباطلًا[3]، والله - سبحانه وتعالى - أعلم وأحكم من أن يكون

=والسنة، وأجمع عليه سلف الأمة، فهذا مُصيب في ذلك، وهو الحق» التسعينية (٢/ ٥٤٦).
وقال في موضع آخر: «فإن ظاهر الكلام هو ما يسبق إلى العقل السليم منه لمن يفهم بتلك اللغة» الرسالة المدنية ص٣١. وخلاصة كلام ابن تيمية في معنى (الظاهر) عند السلف: هو ما اقتضته النصوص، ودل عليه اللفظ، وما يسبق إلى العقل السليم فهمه بتلك اللغة.
وبيَّن ابن تيمية دلالات ظهور اللفظ وأسبابه، فقال: «واعلم أن من لم يُحكم دلالات اللفظ، ويعلم أن ظهور المعنى من اللفظ، تارة يكون بالوضع اللغوي، أو العُرفي، أو الشرعي، إما في الألفاظ المفردة، وإما في المركبة، وتارة بما اقترن باللفظ المفرد من التركيب الذي يتغيّر به دلالته في نفسه، وتارة بما اقترن به من القرائن اللفظية التي تجعلها مجازًا، وتارة بما يدل عليه حال المتكلم والمخاطب والمتكلَّم فيه، وسياق الكلام الذي يعيّن أحد محتملات اللفظ، أو يبيّن أن المراد به هو مجازه، أي: غير ذلك من الأسباب التي تُعطي اللفظ صفة الظهور، وإلا فقد يتخبط في هذه المواضع» التسعينية (٢/ ٥٦٦). ينظر: الفتاوى (٣٣/ ١٨١)، بيان تلبيس الجهمية (٥/ ٤٥٤).

(١) وكذا قرر ابن تيمية هذا الإجمال والاشتراك في عدة مواضع، منها: الفتاوى (٣/ ٢٠٧)، (٥/ ١٠٨)، (١٣/ ٣٧٩)، (٣٣/ ١٧٥).

(٢) قرر ابن تيمية - رحمه الله - أن الظاهر في الفطر السليمة، واللسان العربي، والدين القيم، ولسان السلف؛ غير الظاهر في عُرف كثير من المتأخرين (التمثيل). ينظر: الفتاوى (٣٣/ ١٧٥)، (١٣/ ٢٥٢)، التسعينية (٢/ ٥٥٧)، بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٥٤٠).
بل السلف يُنكرون ويُكفّرون ويذمّون من مثّل الله بخلقه. ينظر: التعليق على الفتوى الحموية ص٢٩٢، درء التعارض (٤/ ١٤٥)، (٦/ ١٥٤، ٥٠٥)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٧٨).

(٣) الذين جعلوا الأخذ بظاهر النصوص كفرًا؛ هم طائفة من أهل البدع - لاسيما متأخرو الأشاعرة - وممّن نص على ذلك منهم: أبو بكر الحصني الشافعي في كتابه دفع شُبه من شبّه وتمرّد ص٢٢ فما بعدها، وأبو عبد الله السنوسي الحسني كما في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى ص٥٠٢، والصاوي المالكي في حاشيته على تفسير الجلالين (٣/ ٩)، وغيرهم. قال العلامة محمد الأمين الشنقيطي متعقبًا كلام الصاوي المالكي: «وأما قوله: إن الأخذ بظواهر الكتاب والسنة من أصول الكفر، فهذا أيضًا من أشنع الباطل وأعظمه، وقائله من أعظم الناس انتهاكًا لحرمة كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، سبحانك هذا بُهتان عظيم. إلى أن قال: والقول بأن العمل بظاهر الكتاب والسنة من=

وأنه محتاج إلى التأويل(١)! مع أن هذا الحديث إنما يعرف عن ابن عباس(٢).

وأما الحديث الآخر: فهو في الصحيح(٣) مفسَّرًا: «يقول الله: عبدي جعت فلم تطعمني. فيقول: ربِّ كيف أطعمك وأنت رب العالمين؟! فيقول: أما علمت أن عبدي فلانًا جاع، فلو أطعمته لوجدت ذلك عندي. عبدي مرضت فلم تعدني. فيقول: ربِّ كيف أعودك وأنت رب العالمين؟! فيقول: أما علمت أن عبدي فلانًا مرض، فلو عدته

---

(١) بيَّن ذلك ابن تيمية في موضع آخر، فقال: «من تدبر اللفظ المنقول تبين له أنه لا إشكال فيه إلا على من لم يتدبره، فإنه قال: (يمين الله في الأرض) فقيّده بقوله (في الأرض)، ولم يطلق فيقول: (يمين الله)، وحكم اللفظ المقيد يخالف حكم اللفظ المطلق. ثم قال: (فمن صافحه وقبّله فكأنما صافح الله وقبّل يمينه) ومعلوم أن المشبه غير المشبه به؛ وهذا صريح في أن المصافح لم يصافح يمين الله أصلًا، ولكن شبّه بمن يصافح الله، فأول الحديث وآخره يبيّن أن الحجر ليس من صفات الله، كما هو معلوم عند كل عاقل» الفتاوى (٦/ ٣٩٧-٣٩٨).

بل جزم في غير موضع أن هذا الأثر ظاهر المعنى، فلا يحتاج إلى تأويل لعدم احتماله لمعنى باطل، فضلًا عن أن يكون ظاهره باطلًا. ومن ذلك قوله - رحمه الله -: «فمن قال: إن هذا يحتاج إلى تأويل فقد أخطأ؛ فإنه ليس ظاهر هذا أن الحجر هو صفة الله، فإنه قال: «يمين الله في الأرض»، فقيّده بكونه «في الأرض»، وهذا بيَّن أنه ليس هو صفة الله. ثم قال: «فمن صافحه وقبّله فكأنما صافح الله وقبّل يمينه»، والمشبه غير المشبه به، فقد صرح بأن المستلم له لم يصافح الله، وإنما هو مشبه بذلك» جامع المسائل (٣/ ١٦٣). ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٦/ ١٣٧ فما بعدها)، الفتاوى (٦/ ٥٨٠)، درء التعارض (٣/ ٣٨٤).

وينبه هنا على أن أبا حامد الغزالي نقل عن الإمام أحمد بن حنبل أنه تأول هذا الحديث، وقد بيَّن ابن تيمية غلطه في هذا النقل، وتقصيره في معرفة كلام الإمام أحمد وغيره من أئمة السلف. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٦/ ١٠٥ فما بعدها)، الفتاوى (٥/ ٣٩٨ شرح حديث النزول).

(٢) نص ابن تيمية في غير موضع على أن الصواب فيه وقفُه على ابن عباس رضي الله عنهما، ومن ذلك قوله: «قد روي عن النبي ﷺ بإسناد لا يثبت، والمشهور إنما هو عن ابن عباس» الفتاوى (٦/ ٣٩٧). وقال في موضع آخر: «إنه ليس بثابت عن النبي ﷺ، بل قد رووه عن ابن عباس» بيان تلبيس الجهمية (٦/ ١٣٧). ينظر: الرد على البكري ص٣٨٧، درء التعارض (٥/ ٢٣٦، ٢٣٩).

(٣) أي: صحيح مسلم (٢٥٦٩) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

لوجدتني عنده»[١].

وهذا صريح في أن الله - سبحانه وتعالى - لم يمرض ولم يجع، ولكن مرض عبده وجاع عبده، فجعل جوعه جوعه، ومرضه مرضه، مفسِّرًا ذلك بأنك «لو أطعمته لوجدت ذلك عندي، ولو عدته لوجدتني عنده». فلم يبقَ في الحديث لفظ يحتاج إلى تأويل[٢].

وأما قوله: «قلوب العباد بين إصبعين من أصابع الرحمن»، فإنه ليس في ظاهره أن القلب متصل بالأصابع، ولا مماس لها، ولا أنها في جوفه. ولا في قول القائل: هذا بين يدَيّ. ما يقتضي مباشرته ليديه. وإذا قيل: ﴿والسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤] لم يقتض أن يكون مماسًا للسماء والأرض[٣]. ونظائر هذا كثيرة.

---

(١) ذكر ابن تيمية لطيفة في التفريق بين قوله في المريض: «وجدتني عنده»، وفي الجائع: «لوجدت ذلك عندي»، فقال: «وفي قوله في المريض... فرقان حَسَن، فالمريض الذي يُستحب عيادته هو المؤمن بربه، وأما الطاعم فقد يكون فيه عموم لكل جائع يستحب إطعامه» الفتاوى (٢/ ٣٩٢).

(٢) هذا الجواب بسطه ابن تيمية في عدة مواضع، منها: درء التعارض (١/ ١٥٠)، (٥/ ٢٣٢)، الرد على البكري ص١٥١، بيان تلبيس الجهمية (٦/ ١٠٥، ١٣٧، ٢٥١).

ومن تقريراته التي تزيد ذلك الجواب وضوحًا، قوله - رحمه الله -: «أما النصوص التي يزعمون أن ظاهرها كفر، فإذا تدبرتَ النصوص وجدتها قد بيّنتْ المراد، وأزالت الشبهة؛ فإن الحديث الصحيح لفظه: «عبدي مرضتُ فلم تعدني، فيقول: كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ فيقول: أما علمتَ أن عبدي فلانًا مرض، فلو عُدته لوجدتني عنده».

فنفسُ ألفاظ الحديث نصوص في أن الله نفسه لا يمرض، وإنما الذي مرض عبده المؤمن.

ومثل هذا لا يقال: ظاهره أن الله يمرض، فيحتاج إلى تأويل؛ لأن اللفظ إذا قُرن به ما يبيِّن معناه، كان ذلك هو ظاهره» درء التعارض (٥/ ٢٣٥-٢٣٦). وينظر: درء التعارض (١/ ١٥٠).

وقال في موضع آخر: «قد علم المخاطب أن الرب لا يجوع ولا يمرض، فلم يقع فيه تلبيس لا من جهة السمع، ولا من جهة العقل، بل المتكلم بيَّن فيه مراده، والمستمع له لم يشتبه عليه» الرد على البكري ص١٥٠.

(٣) بسط ابن تيمية الجواب عن قولهم: نعلم بالضرورة أنه ليس في صدورنا أصابع الرب، فمما قاله: أولًا: ليس ظاهر هذا الحديث أن أصابع الرب في صدور العباد، إنما أخبر أن قلوبهم بين أصبعين من أصابعه، يقلبها كيف يشاء، لم يقل: إن الأصابع في صدورهم، ولا قال: إن قلوبهم معلقة بالأصبع، =

ومما يشبه هذا القول أن يُجعل اللفظ نظيرًا لما ليس مثله(١)، كما قيل في قوله ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] فقيل: هو مثل قوله: ﴿أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا﴾ [يس: ٧١](٢).

فهذا ليس مثل هذا(٣)؛ لأنه هنا أضاف الفعل إلى الأيدي فصار شبيهًا بقوله: ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠](٤)، وهناك أضاف الفعل إليه، فقال: ﴿لِمَا خَلَقْتُ﴾ ثم

=أو متصلة بها، بل قال: إنها بين أصبعين، وكون الشيء بين شيئين ليس ظاهره أنه مماسّ لهما، كما في قوله عن الجنة والنار: ﴿وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ﴾ [الأعراف: ٤٦]، وكما في قوله تعالى: ﴿يَا لَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ﴾ [الزخرف: ٣٨].

ثانيًا: لو فُرض أنه أخبر عن شيء من الغيب بأنه في قلوب العباد، لم يكن ما ذكر من الضرورة مانعة من ذلك؛ لأن الضرورة تمنع أن تكون الأشياء التي نشاهدها في قلوبنا ونحن لا نشاهد كذلك.

أما إذا أخبرنا بأن الملائكة تنزل على قلوبنا، أو الشياطين تنزل، أو أن على أفواهنا ملائكة تكتب كلامًا، ونحو ذلك من الأمور الغائبة التي ليست من جنس المشاهدات لنا، فإذا أخبرنا بوجودها لم نعلم بالضرورة انتفاء ذلك، كما في حديث: «إن الشيطان يبيتُ على خيشومه»، مع أنه لا نشهد ذلك. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٢٤٤-٢٤٥).

(١) قوله: «ومما يُشبه هذا القول...» يعني به: القول السابق بأن يجعل المعنى الفاسد ظاهر اللفظ، فهذا القول يُشبهه بأن يجعل اللفظ نظيرًا لما ليس مثله، بجامع المغالطة والتلبيس ونفي الصفات الإلهية.

(٢) ينظر: الصواعق المرسلة (١/ ٢٦٨)، ومختصر الصواعق (١/ ٧٣-٧٤).

(٣) بسط ابن تيمية الفروق بين الآيتين المذكورتين في: الرسالة المدنية ص٤٤-٦١ الفتاوى (٦/ ٣٧٠).

قال - رحمه الله -: «إن لفظ (اليدين) بصيغة التثنية لم يستعمل في النعمة ولا في القدرة؛ لأن من لغة القوم استعمال الواحد في الجمع، كقوله: ﴿إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ [العصر: ٢]، ولفظ الجمع في الواحد، كقوله: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ﴾ [آل عمران: ١٧٣]، ولفظ الجمع في الاثنين، كقوله: ﴿صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤].

أما استعمال لفظ الواحد في الاثنين أو الاثنين في الواحد فلا أصل له؛ لأن هذه الألفاظ عدد، وهي نصوص في معناها لا يُتجوّز بها... فقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٥٧] لا يجوز أن يراد به القدرة؛ لأن القدرة صفة واحدة، ولا يجوز أن يُعبّر بالاثنين عن الواحد، ولا يجوز أن يراد به النعمة؛ لأن نعم الله لا تحصى؛ فلا يجوز أن يُعبَّر عن النعم التي لا تُحصى بصيغة التثنية» الرسالة المدنية ص٦٠-٦١ باختصار، وهي في الفتاوى (٦/ ٣٦٥). وينظر: مختصر الصواعق (١/ ٧٣-٧٤).

(٤) ووجه الشبه ها هنا: إسناد الفعل إلى الأيدي.

قال: ﴿بِيَدَيَّ﴾. وأيضًا: فإنه هناك ذكر نفسه المقدسة بصيغة المفرد، وفي اليدين ذكر لفظ التثنية، كما في قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤][1]، وهنا أضاف الأيدي إلى صيغة الجمع[2]، فصار كقوله: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤][3]. وهذا في الجمع نظير قوله: ﴿بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾ [الملك: ١] و﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾ [آل عمران: ٢٦] في المفرد[4].

---

(١) اليدان في هاتين الآيتين نص في العدد، فإن صيغة التثنية نص في مسماهما، فهي من أسماء العدد، وأسماء العدد نصوص لا يجوز اثنان أو ثلاثة أو أربعة، ولا يعنى به إلا ذلك العدد. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٥/ ٤٨٣). وذكر ابن القيم أن لفظ (اليد) بالتثنية لم يُعرف استعماله قط إلا في اليد حقيقة. ينظر: مختصر الصواعق (٢/ ١٧١).

(٢) ذكر ابن تيمية أن من لغة العرب الظاهرة التي نزل بها القرآن استعمال لفظ الجمع في موضع التثنية في المضاف إذا كان متصلًا بالمضاف إليه والمعنى ظاهر، كقوله تعالى: ﴿إِن تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِن تَظَاهَرَا عَلَيْهِ﴾ [التحريم: ٤] وليس لكل منهما إلا قَلْب، فالمعنى: قلباكما، لكن النُّطق بلفظ الجمع أسهل، والمعنى معروف أنه ليس لكل منهما إلا قَلْب. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٥/ ٤٧٨). قال ابن القيم - رحمه الله -: «إن لغة العرب متنوعة في إفراد المضاف، وتثنيته، وجمعه، بحسب أحوال المضاف إليه، فإن أضافوا الواحد المتصل إلى مفرد أفردوه، وإن أضافوه إلى اسم جمع ظاهر أو مضمر جمعوه، وإن أضافوه إلى اسم مثنّى فالأصح من لغتهم جمعه، كقوله: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤]، وإنما هما قلبان، وكقوله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، وتقول العرب: اضرب أعناقهما، وهذا أفصح استعمالهم» مختصر الصواعق (١/ ٧١-٧٢).

(٣) استدل أبو الحسن الأشعري بهذه الآية على إثبات صفة العينين لله تعالى، كما في الإبانة ص٢١٥. ونقل ابن القيم هذا الاستدلال بالآية عن السلف، وأبي الحسن الأشعري، ثم قال: «فهذا الأشعري وغيره لم يفهموا من الأعين أعينًا كثيرة، ولا من الأيدي أيديًا كثيرة» مختصر الصواعق (١/ ٦٨-٦٩). ونص على أن صفة العين جاءت مضافة إليه مفردة ومجموعة، ونطقت السنة بإضافتها إليه مثنّاة. ينظر: مختصر الصواعق (١/ ٦٥).

(٤) آية يس: ﴿عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾ [يس: ٧١]، نظير آية تبارك: ﴿بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾ [الملك: ١] ونحوها باعتبار أنها تدل على جنس اليد، فيعمّ ما للمضاف إليه، سواء كانت يدًا أو يدين، أو يكون مطلقًا لا يدل على عموم ولا خصوص، ولا يوجب أن يكون واحدًا بالعين. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٥/ ٤٨٤).
ومع هذه الفروق، فإن المؤلف بيَّن دلالة آية تبارك: ﴿بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾، وآية يس، على إثبات اليد لله تعالى، فقال: «إذا قالوا: بيده الملك، أو عملته يداك، فهما شيئان: أحدهما: إثبات اليد. والثاني: إضافة الملك والعمل إليها. والثاني يقع فيه التجوّز كثيرًا، أما الأول فإنهم لا يطلقون هذا الكلام إلا لجنس له يد حقيقة، ولا يقولون: يد الهوى، ولا يد الماء، فهَبْ أن قوله: ﴿بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾، قد عُلم منه أن المراد بقدرته، لكن لا يتجوّز بذلك إلا لمن له يد حقيقة» الرسالة المدنية ص٦٠-٦١، وهي في الفتاوى (٦/ ٣٧٠).

فالله - سبحانه وتعالى - يذكر نفسه تارة بصيغة المفرد، مظهرًا أو مضمرًا، وتارة بصيغة الجمع، كقوله: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا﴾ [الفتح: ١] وأمثال ذلك. ولا يذكر نفسه بصيغة التثنية قط، لأن صيغة الجمع تقتضي التعظيم الذي يستحقه(١)، وربما تدل على معاني أسمائه، وأما صيغة التثنية فتدل على العدد المحصور، وهو مقدس عن ذلك.

فلو قال: ما منعك أن تسجد لما خلقتْ يدِي. كان كقوله: ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾ [يس: ٧١]، وهو نظير قوله: ﴿بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾ [الملك: ١] و﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾ [آل عمران: ٢٦]، ولو قال: خلقتُ بيدِي. بصيغة الإفراد، لكان مفارقًا له، فكيف إذا قال: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] بصيغة التثنية(٢).

هذا مع دلالة الأحاديث المستفيضة بل المتواترة، وإجماع سلف الأمة على مثل ما دل عليه القرآن، كما هو مبسوط في موضعه(٣)، مثل قوله: «المقسطون عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن، وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما وَلُوا»(٤). وأمثال ذلك.

---

(١) قرر ذلك ابن تيمية في غير موضع، ومنها قوله - رحمه الله -: «كثير في القرآن يسمي الرب نفسه من الأسماء المضمرة بصيغة الجمع على سبيل التعظيم لنفسه كقوله: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا﴾ [الفتح: ١]، وقوله: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [الزخرف: ٣٢] بيان تلبيس الجهمية (٥/ ٤٧٦)، (٥/ ٤٨٠)، الفتاوى (٥/ ٥٠٧ شرح حديث النزول).

(٢) وهناك فروقًا أخرى أشار إليها ابن القيم، وهي أن آية سورة (ص): لما أضاف الفعل إليه عُدّي بالباء، وهو ما باشرته يده سبحانه. ثم لو كانت اليد هاهنا هي القدرة لم يكن لليد اختصاص بذلك، ولا كانت لآدم عليه السلام فضيلة ومزية. ينظر: الصواعق المرسلة (١/ ٢٧٠).

(٣) ينظر: الفتاوى (٦/ ٣٧٠-٣٧٢ الرسالة المدنية)، ومختصر الصواعق (٢/ ١٧١).

(٤) أخرجه مسلم (١٨٢٧) من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما.
قال ابن القيم: «وهل يصح في قوله: (إن المقسطين عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن): إنه عن قدرته في لغة من اللغات؟» مختصر الصواعق (٢/ ١٧٣).

وإن كان القائل[1] يعتقد أن ظاهر النصوص المتنازع في معناها[2] من جنس ظاهر النصوص المتفق على معناها[3]، والظاهر هو المراد في الجميع، فإن الله تعالى لما أخبر أنه بكل شيء عليم، وأنه على كل شيء قدير، واتفق أهل السنة وأئمة المسلمين على أن هذا على ظاهره، وأن ظاهر ذلك مراد، كان من المعلوم أنهم[4] لم يريدوا بهذا الظاهر أن يكون علمه كعلمنا، وقدرته كقدرتنا.

وكذلك لما اتفقوا على أنه حي حقيقة، عالم حقيقة، قادر حقيقة، لم يكن مرادهم أنه مثل المخلوق الذي هو حي عليم قدير.

فكذلك إذا قالوا في قوله: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: ٥٤]، ﴿رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [المائدة: ١١٩]، وقوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾: إنه على ظاهره. لم يقتضِ ذلك أن يكون ظاهره استواء كاستواء المخلوق، ولا حبًّا كحبه، ولا رضًا كرضاه[5].

فإن كان المستمع يظن أن ظاهر الصفات تماثل صفات المخلوقين، لزمه أن لا يكون شيء من ظاهر ذلك مرادًا، وإن كان يعتقد أن ظاهرها هو ما يليق بالخالق ويختص به، لم يكن له نفي هذا الظاهر، ونفي أن يكون مرادًا إلا بدليل يدل على النفي[6]. وليس

---

(١) المعني بالخطاب هنا الصفاتية من الأشاعرة ونحوهم، ممّن يثبت بعض الصفات دون بعض.

(٢) كنصوص المحبة، والرضا، والغضب، ونحوها من النصوص التي يُنازع فيها متكلمة الصفاتية.

(٣) كالصفات السبع عند الأشاعرة.

(٤) أي: أهل السنة والأشاعرة.

(٥) يريد ابن تيمية هنا أن يبيّن أنه إذا كان إثبات هذه الصفات المتفق عليها (كالصفات السبع) هو على ظاهره، وليس في ذلك ما يقتضي المماثلة بالمخلوق، فإن إثبات سائر الصفات ينبغي أن يكون كذلك، إذ الباب واحد في الجميع، فالظاهر في ما نفيتموه كالظاهر في ما أثبتموه، وهو نظير تقريره من أن القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر.

(٦) قول المؤلف: «لم يكن له نفي هذا الظاهر...» لعل مراده: أن المفرّق إذا اعتقد أن ظاهر جميع الصفات هو ما يختص بالله تعالى، فليس له أن ينفي شيئًا من هذا الظاهر إلا بدليل ينفي جميع الصفات كلها دون تفريق، كما في شبهة التركيب عند الفلاسفة.

في العقل ولا في السمع ما ينفي هذا إلا من جنس ما ينفي به سائر الصفات، فيكون الكلام في الجميع واحدًا[1].

وبيان هذا، أن صفاتنا منها ما هي أعيان وأجسام، وهي أبعاض لنا، كالوجه واليد، ومنها ما هي معانٍ وأعراض، وهي قائمة بنا، كالسمع والبصر والكلام والعلم والقدرة.

ثم إن من المعلوم أن الرب لما وصف نفسه بأنه حي عليم قدير، لم يقل المسلمون: إن ظاهر هذا غير مراد، لأن مفهوم ذلك في حقه مثل مفهومه في حقنا، فكذلك لما وصف نفسه بأنه خلق آدم بيديه، لم يوجب ذلك أن يكون ظاهره غير مراد، لأن مفهوم ذلك في حقه كمفهومه في حقنا، بل صفة الموصوف تناسبه.

فإذا كانت نفسه المقدسة ليست مثل ذوات المخلوقين، فصفاته كذاته ليست مثل صفات المخلوقين[2]، ونسبة صفة المخلوق إليه، كنسبة صفة الخالق إليه، وليس

(١) معنى هذا: أنه إذا فهم المستمع أن ظاهر صفات الرب تعالى تماثل صفات المخلوقين؛ فإنه يلزمه ألا يكون شيء من الصفات مرادًا، وعلى هذا المتوهِّم أن يجعل الصفات على أمرٍ واحد، يستوي في ذلك ما أثبته وما نفاه.
وقد بيَّن هذا ابن تيمية في غير موضع، ومن ذلك قوله - رحمه الله - في من أثبت بعض الصفات ونفى البعض بحجة التشبيه والتجسيم: «قيل له: القول في هذه الصفات التي تنفيها كالقول في الصفات التي أثبتَّها؛ فإن كان هذا مستلزماً للتجسيم فكذلك الآخر، وإن لم يكن مستلزماً للتجسيم فكذلك الآخر. فدعوى المدعي الفرق بينهما بأن أحدهما يستلزم التشبيه أو التجسيم دون الآخر تفريق بين المتماثلين وجمع بين النقيضين؛ فإن ما نفاه في أحدهما أثبته في الآخر، وما أثبته في أحدهما نفاه في الآخر، فهو يجمع بين النقيضين.
ولهذا قال المحققون: كل من نفى شيئاً من الأسماء والصفات الثابتة بالكتاب والسنة فإنه متناقض لا محالة؛ فإن دليل نفيه في ما نفاه هو بعينه يقال في ما أثبته، فإن كان دليل العقل صحيحاً بالنفي وجب نفي الجميع، وإن لم يكن لم يجب نفي شيء من ذلك، فإثبات شيء ونفي نظيره تناقض باطل» الفتاوى (٦/ ٤٦). ينظر: الفتاوى (١٣/ ١٦٥)، درء التعارض (١/ ٢٧٥-٢٧٦).

(٢) إذ القول في الصفات كالقول في الذات، كما مرّ. وإذا كان المنسوب إليه وهو الخالق تعالى ليس كالمنسوب إليه وهو المخلوق، فكذا المنسوب - وهو الصفات الإلهية - ليست كالمنسوب، وهو الصفات البشرية.

المنسوب كالمنسوب، ولا المنسوب إليه كالمنسوب إليه، كما قال النبي ﷺ: «ترون ربكم كما ترون الشمس والقمر»(١)، فشبَّه الرؤية بالرؤية، لا المرئي بالمرئي(٢).

وهذا يتبين بالقاعدة الرابعة(٣): وهي أن كثيرًا من الناس يتوهم(٤) في بعض الصفات، أو في كثير منها، أو أكثرها، أو كلها(٥)، أنها تماثل صفات المخلوقين(٦)؛ ثم يريد أن ينفي ذلك الذي فهمه فيقع في أربعة أنواع من المحاذير:

(١) جاء هذا الحديث من رواية عدد من الصحابة، منهم: جرير بن عبد الله رضي الله عنه كما عند البخاري (٥٥٤، ٥٧٣، ٤٨٥١، ٧٤٣٤). وأخرجه البخاري (٨٠٦، ٦٥٧٣، ٧٤٣٧)، ومسلم (١٨٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) بيَّن ذلك ابن تيمية في غير موضع، ومن ذلك قوله: «فشبّه الرؤية بالرؤية، ولم يشبّه المرئي بالمرئي؛ فإن الكاف - حرف التشبيه - دخل على الرؤية. وفي لفظ للبخاري (يرونه عيانًا)، ومعلوم أنّا نرى الشمس والقمر عيانًا مواجهة، فيجب أن نراه كذلك. وأما رؤية ما لا نعاين ولا نواجهه فهذه غير متصورة في العقل، فضلًا عن أن تكون كرؤية الشمس والقمر» الفتاوى (١٦/ ٨٤-٨٥). ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٤/ ٤٣٤)، الفتاوى (٥/ ١٠٧، ١٧٥)، (١١/ ٤٨١)، (١٧/ ٣١٩)، (١٨/ ٢٠٠)، المنهاج (٢/ ٣٢٢).

(٣) ساق ابن تيمية المحاذير الأربعة التي يقع فيها من توهم أن في صفات الله تعالى تمثيلًا. وقد أورد طرفًا من تلك المحاذير في عدة مواطن. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٤/ ١٧٠)، درء التعارض (٧/ ١٩)، الحموية ص٢٧٣، الفتاوى (٥/ ٢٠٩، ٣٤٠ شرح حديث النزول).

(٤) المراد بالوهم في المشهور من لغة العرب: الغلط، والخطأ، والظن. ينظر: درء التعارض (٦/ ٤٣)، المنهاج (٢/ ١٥١).

(٥) ينظر: أقوال الصفاتية في درء التعارض (٣/ ٣٨٠-٣٨٣).

(٦) بيَّن ابن تيمية هذا المعنى في غير موضع، ومن ذلك قوله - رحمه الله -: «وهؤلاء النفاة كثيرًا ما يتكلمون بالأوهام والخيالات الفاسدة، ويصفون الله بالنقائص والآفات، ويمثلونه بالمخلوقات، بل بالناقصات، بل بالمعدومات، بل بالممتنعات، فكل ما يضيفونه إلى أهل الإثبات الذين يصفونه بصفات الكمال وينزهونه عن النقائص والعيوب، وأن يكون له في شيء من صفاته كفو أو سَميّ، فما يضيفونه إلى هؤلاء من زعمهم أنهم يحكمون بموجب الوهم والخيال الفاسد، أو أنهم يصفون الله بالنقائص والعيوب، أو أنهم يشبّهونه بالمخلوقات، هو بهم أخلق، وهو بهم أعلق، وهم به أحق، فإنك لا تجد أحدًا سلب الله ما وصف به نفسه من صفات الكمال، إلا وقوله يتضمن لوصفه بما يستلزم ذلك من النقائص والعيوب ولمثيله بالمخلوقات، وتجده قد توهم وتخيّل أوهامًا وخيالات فاسدة غير مطابقة، بنى عليها قوله من جنس هذا الوهم والخيال...» درء التعارض (٧/ ١٩).

أحدها: كونه مثَّل ما فهمه من النصوص بصفات المخلوقين، وظن أن مدلول النصوص هو التمثيل.

الثاني: أنه إذا جعل ذلك[1] هو مفهومها وعطّله بقيت النصوص معطلة عما دلت عليه من إثبات الصفات اللائقة بالله، فيبقى مع جنايته على النصوص، وظنه السيئ الذي ظنه بالله ورسوله - حيث ظن أن الذي يُفهم من كلامهما هو التمثيل الباطل - قد عطّل ما أودع الله ورسوله في كلامهما من إثبات الصفات لله، والمعاني الإلهية اللائقة بجلال الله سبحانه[2].

الثالث: أنه ينفي تلك الصفات عن الله بغير علم، فيكون معطلًا لما يستحقه الرب تعالى.

الرابع: أنه يصف الرب بنقيض تلك الصفات من صفات الأموات والجمادات، أو صفات المعدومات.

فيكون قد عطَّل صفات الكمال التي يستحقها الرب تعالى، ومثَّله بالمنقوصات والمعدومات، وعطَّل النصوص عما دلت عليه من الصفات، وجعل مدلولها هو التمثيل بالمخلوقات[3]، فيجمع في الله وفي كلام الله بين التعطيل

---

(١) أي: إذا جعل مفهوم النصوص التمثيل.

(٢) بيَّن ابن القيم وجه هذه الإساءة بقوله - رحمه الله -: «أما إساءة الظن بالرب: فإنها عطّلت صفات كماله، ونسبته إلى أنه أنزل كتابًا مشتملًا على ما ظاهره كفر وباطل، وأن ظاهره وحقائقه غير مرادة. وأما إساءة ظنها بالرسول: فلأنه تكلم بذلك وقرره وأكده، ولم يبيّن للأمة أن الحق في خلافه وتأويله. وأما إساءة ظنها بأتباعه: فبنسبتهم لهم إلى التشبيه والتمثيل، والجهل والحشو» مدارج السالكين (٣/ ٣٦٠).

(٣) خلاصة المحاذير الأربعة: محذوران يتعلقان بالنصوص والدلائل: حيث توهم التمثيل، وعطّل النص عن دلالته. ومحذوران يتعلقان بالصفات والمسائل: إذ نفى صفات الكمال، ووصف الرب بصفات النقص والعدم.

والتمثيل[1]، يكون ملحدًا في أسمائه وآياته[2].

مثال ذلك[3]: أن النصوص كلها[4] دلّت على وصف الإله بالعلو والفوقية على المخلوقات، واستوائه على العرش؛ فأما علوه ومباينته للمخلوقات فيُعلم بالعقل الموافق للسمع[5]، وأما الاستواء على العرش فطريق العلم به هو السمع، وليس في

(١) نقل ابن القيم عن بعض أهل العلم أنهم قالوا: إن كل معطِّل مشبِّه، ولا يستقيم لك التعطيل إلا بعد التشبيه. ينظر: الصواعق المرسلة (١/ ٢٤٤)، ومختصر الصواعق (١/ ٥٥، ٧١).
قال ابن تيمية: «الرب تعالى لا كفؤ له، ولا سَميَّ له، ولا مِثْل له، ومن جعله مثل المعدوم والممتنع، فهو شرّ من هؤلاء؛ فإنه معطل ممثل، والمعطل شرّ من المشرك» الفتاوى (١٣/ ١٦٣-١٦٤).
ينظر: الفتاوى (١٦/ ٥٦٧)، الصفدية (٢/ ٣١٤).

(٢) تقدم أن الإلحاد في أسماء الله تعالى وصفاته هو العدول بها، وبحقائقها ومعانيها عن الحق الثابت لها. وينظر: بدائع الفوائد (١/ ٢٩٧)، الصواعق المرسلة (١/ ٢١٧).
وذكر ابن تيمية - رحمه الله - أن الإلحاد في أسماء الله وآياته من أعظم المنكرات، حيث قال: «وأيّ منكر أعظم من الإلحاد في أسمائه وآياته؟» الفتاوى (١٢/ ٥١١).

(٣) مقصود المؤلف هاهنا أن يوضح وقوع النفاة في المحاذير الأربعة السابقة، ومن خلال هذا المثال وهو صفة العلو والفوقية لله تعالى واستوائه على العرش.

(٤) النصوص التي تبلغ المئين، كما عبر ابن تيمية في درء التعارض (٧/ ٢٦). بل نقل عن بعض أئمة الشافعية أن أدلة العلو في القرآن وحده تزيد على ألف دليل. ينظر: الفتاوى (٥/ ١٢١ رسالة في العلو والاستواء). وأشار ابن القيم إلى أن أدلة العلو من العقل والنقل والفطرة تقارب ألفي دليل. ينظر: شرح ابن عيسى للنونية (١/ ٤٨٦).

(٥) قرر ذلك ابن تيمية في كثير من المواضع، ومن ذلك قوله - رحمه الله -: «العلو من الصفات المعلومة بالسمع مع العقل عند أئمة المثبتة، وأما الاستواء على العرش فمن الصفات المعلومة بالسمع لا بالعقل» الفتاوى (٥/ ٢٢٧). وقال في موضع آخر: «إن العلو والمباينة معلوم بالفطرة، والضرورة، والأدلة العقلية النظرية» الفتاوى (٥/ ٢٨٧).
ونقل ذلك عن ابن كُلّاب، فقال: «أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كُلّاب يوافق السلف والأئمة على إثبات صفات الله تعالى، وعلوّه على خلقه، وبيَّن أن العلو على خلقه يُعلم بالعقل، واستواؤه على العرش يُعلم بالسمع» الفتاوى (٦/ ٥٢٠).
وممن أثبت العلو بدلالة العقل أيضًا: الحارث المحاسبي، وأبو العباس القلانسي، وأبو الحسن بن الزاغوني. ينظر: الفتاوى (١٧/ ٥٢). =

الكتاب والسنة وصف له بأنه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا مباينه ولا مداخله[1].

فيظن المتوهم أنه إذا وصف بالاستواء على العرش كان استواؤه كاستواء الإنسان على ظهور الفلك والأنعام، كقوله: ﴿وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْفُلْكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ ﴿١٢﴾ لِتَسْتَوُوا عَلَىٰ ظُهُورِهِ﴾ [الزخرف: ١٢، ١٣] فيتخيل أنه إذا كان مستويًا على العرش كان محتاجًا إليه كحاجة المستوي على الفلك والأنعام، فلو انخرقت السفينة لسقط المستوي عليها، ولو عثرت الدابة لخر المستوي عليها. فقياس هذا أنه لو عدم العرش لسقط الرب تبارك وتعالى، ثم يريد - بزعمه - أن ينفي هذا فيقول: ليس استواؤه بقعود ولا استقرار[2].

ولا يعلم أن مسمى (القعود) و(الاستقرار) يقال فيه ما يقال في مسمى (الاستواء)! فإن كانت الحاجة داخلة في ذلك فلا فرق بين الاستواء والقعود والاستقرار، وليس هو بهذا المعنى مستويًا ولا مستقرًا ولا قاعدًا، وإن لم يدخل في مسمى ذلك، إلا ما يدخل في مسمى (الاستواء) فإثبات أحدهما ونفي الآخر تحكُّم.

=بل جزم ابن تيمية أنه لا يمكن لأحدٍ أن ينقل أنه كان قبل الجعد بن درهم وجهم بن صفوان من ظهر عنه القول بأن العقول تنافي ما في القرآن من إثبات العلو والصفات. ينظر: درء التعارض (٧/ ٧٧).

وقرر ابن تيمية أن أصل الاستواء على العرش ثابت بالكتاب والسنة واتفاق سلف الأمة وأئمة السنة، بل هو ثابت في كل كتاب أُنزل على كل نبيّ أُرسل. الفتاوى (٢/ ١٨٨). وينظر: جامع المسائل (٣/ ١٨٠)، درء التعارض (٢/ ١٢)، الفتاوى (٣/ ٢٢١)، (٤/ ٦١)، (٥/ ٢٢، ٢٢٧).

(١) تقدم جواب المؤلف عن هذه المقالة في القاعدة الأولى.

(٢) بيَّن ذلك ابن تيمية في غير موضع، كما في قوله - رحمه الله -: «واعلم أن عامة من ينكر هذه الصفة (الاستواء) وأمثالها، إذا بحثت عن الوجه الذي أنكره، وجدتهم قد اعتقدوا أن ظاهر هذه الآية كاستواء المخلوق، أو استواء يستلزم حدوثًا أو نقصًا، ثم حكوا عن مخالفهم هذا القول، ثم تعبوا في إقامة الأدلة على بطلانه، ثم يقولون: فيتعيّن تأويله إما بالاستيلاء، أو بالظهور والتجلي، أو بالفضل والرجحان الذي هو علو القدر والمكانة...» التسعينية (٢/ ٥٦٧-٥٦٨). ينظر: الفتاوى (٥/ ٢٧-٢٨ الحموية).

وقد عُلم أن بين مسمى (الاستواء) و(الاستقرار) و(القعود) فروقًا معروفة[١]، ولكن المقصود هنا أن يُعلم خطأ من ينفي الشيء مع إثبات نظيره[٢].

وكان هذا الخطأ من خطئه في مفهوم استوائه على العرش، حيث ظن أنه مثل استواء الإنسان على ظهور الأنعام والفلك.

وليس في اللفظ ما يدل على ذلك، لأنه أضاف الاستواء إلى نفسه الكريمة، كما أضاف إليها سائر أفعاله وصفاته، فذكر أنه خلق ثم استوى، كما ذكر أنه قدر فهدى، وأنه بنى السماء بأيد، وكما ذكر أنه مع موسى وهارون يسمع ويرى، وأمثال ذلك. فلم

---

(١) فالاستواء عمومًا يتضمن شيئين: علوه على ما استوى عليه، واعتداله أيضًا، فلا يسمّون المائل على الشيء مستويًا عليه. ينظر: الفتاوى (١٧/ ٣٧٥).
لكن استواء الرب تعالى من الألفاظ المختصة بالعرش لا تُضاف إلى غيره لا خصوصًا ولا عمومًا. ينظر: الفتاوى (١٧/ ٣٧٦).
وحكى العلامة عبد الرحمن البرّاك فروقًا بين الاستواء والاستقرار والقعود. ينظر: شرح التدمرية ص٢٨٥. ط. التدمرية.

(٢) بيَّن ابن تيمية في هذه المناقشة أن لفظ (الاستواء) نظير لفظ (القعود والاستقرار)، فإذا كان القعود والاستقرار لا ينفك عن الحاجة، فالاستواء كذلك كما هو في حق المخلوق، وإن كان الاستواء لا يستلزم الحاجة كما هو في حق الرب سبحانه، فكذا القعود والاستقرار، والتفريق في ذلك تحكّم. ينظر: الفتاوى (١٧/ ٣٧٩ تفسير سورة الإخلاص).
نقل ابن تيمية أن بعض السلف كابن عباس رضي الله عنهما فسروا الاستواء بالقعود. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٤١٣).
قال - رحمه الله -: «وإذا كان قعود الميت في قبره ليس هو مثل قعود البدن، فما جاءت به الآثار عن النبي ﷺ من لفظ (القعود، والجلوس) في حق الله تعالى، كحديث جعفر بن أبي طالب رضي الله عنه، وحديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وغيرهما أولى أن لا يماثل صفات أجسام العباد» شرح حديث النزول ص٤٠٠ ت. محمد الخميّس. وهذه الأحاديث التي أشار إليها ابن تيمية في: السنة لعبد الله بن أحمد (١/ ٣٠١-٣٠٢)، والرد على بشر المريسي للإمام الدّارمي (١/ ٤١٧)، والرد على الجهمية لابن منده ص٨٠، والعلو للذهبي (١/ ٦٤٠، ٦٤٣، ٦٦٠).
واختار العلامة عبد الرحمن البرّاك أن الأولى التوقف في إطلاق لفظ (القعود) إلا أن يثبت. شرح التدمرية ص٢٨٣ ط. التدمرية.

يذكر استواءً مطلقًا يصلح للمخلوق، ولا عامًّا يتناول المخلوق(١)، كما لم يذكر مثل ذلك في سائر صفاته، وإنما ذكر استواءً أضافه إلى نفسه الكريمة(٢).

فلو قُدِّر - على وجه الفرض الممتنع - أنه هو مثل خلقه - تعالى الله عن ذلك - لكان استواؤه مثل استواء خلقه(٣).

أما إذا كان هو ليس مماثلًا لخلقه، بل قد عُلم أنه الغني عن الخلق، وأنه الخالق للعرش ولغيره، وأن كل ما سواه مفتقر إليه، وهو الغني عن كل ما سواه، وهو لم يذكر إلا استواءً يخصه، لم يذكر استواءً يتناول غيره ولا يصلح له، كما لم يذكر في علمه وقدرته ورؤيته وسمعه وخلقه إلا ما يختص به؛ فكيف يجوز أن يُتوهم أنه إذا كان مستويًا على العرش كان محتاجًا إليه(٤)، وأنه لو سقط العرش لخرّ من عليه! سبحانه

---

(١) والمقصود أنه إذا أضاف الاستواء إلى نفسه، لم يصلح أن يدخل فيه استواء المخلوق، فهو استواء مقيَّد ويخص الخالق عز وجل. ينظر: الفتاوى (٥/ ٢٠٠-٢٠١).

(٢) أثبت الله عز وجل لنفسه استواء يليق به سبحانه، كما في قوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾، فمن فهم من ذلك ما يختص بالمخلوق، كما يُفهم من قوله: ﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى الْفُلْكِ﴾ [المؤمنون: ٢٨] فمِن نفسه أُتي، فإن ظاهر اللفظ يدل على استواء يضاف إلى الله عز وجل، كما يدل في تلك الآية على استواء يضاف إلى العبد. وإذا كان المستوي ليس مماثلًا للمستوي، لم يكن الاستواء مماثلًا للاستواء، فإذا كان العبد فقيرًا إلى ما استوى عليه، يحتاج إلى حمله، وكان الرب - عز وجل - غنيًّا عن كل ما سواه، والعرش وما سواه فقير إليه، وهو الذي يحمل العرش وحملة العرش، لم يلزم إذا كان الفقير محتاجًا إلى ما استوى عليه أن يكون الغنيّ عن كل شيء - وكل شيء محتاج إليه - محتاجًا إلى ما استوى عليه، كما قرره ابن تيمية في الجواب الصحيح (٤/ ٤٢٧ ت. العسكر وزملائه). ينظر: الفتاوى (٥/ ٢٨ الحموية)، الفتاوى (٥/ ٢٠٨)، الفتاوى (٣٣/ ١٨٥).

(٣) مقصود المؤلف أن ذات الرب سبحانه لا تماثل ذوات المخلوقين، فكذا صفاته - كصفة الاستواء على العرش - لا تماثل صفات المخلوقين؛ إذا القول في الصفات كالقول في الذات، كما تقدم.

(٤) وكما وضّحه ابن تيمية في كتاب آخر: «بل هو - سبحانه - بقدرته الحامل للعرش ولحملته، فإن البائن عن المخلوقات العالي عليها، يمتنع أن يكون في جوف شيء منها... فهو بقدرته وقوّته الحامل للحامل والمحمول؛ فكيف يكون مفتقرًا إلى شيء؟!» درء التعارض (٧/ ١٦، ٢٠).

وتعالى عما يقول الظالمون والجاحدون علوًّا كبيرًا.

هل هذا إلا جهل محض وضلال ممن فهم ذلك، أو توهمه[(١)]، أو ظنه ظاهر اللفظ ومدلوله، أو جوَّز ذلك على رب العالمين الغني عن الخلق. بل لو قُدِّر أن جاهلًا فهم مثل هذا، أو توهمه لبُيِّن له أن هذا لا يجوز[(٢)]، وأنه لم يدل اللفظ عليه أصلًا، كما لم يدل على نظائره في سائر ما وصف به الرب نفسه.

فلما قال - سبحانه وتعالى -: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾ [الذاريات: ٤٧][(٣)] فهل يتوهم متوهم أن بناءه مثل بناء الآدمي المحتاج، الذي يحتاج إلى زُبُل[(٤)] ومجارف[(٥)] وأعوان وضرب لَبِن[(٦)] وجَبْل طين[(٧)]؟!

---

(١) حكى ابن تيمية - رحمه الله - أن نفاة كون الرب تعالى على العرش لا يُعرف منهم إلا من هو مأبون في عقله، ودينه، وإن كان قد تاب من ذلك، بل غالبهم أو عامّتهم حصل منهم نوع ردة عن الإسلام، كما ارتد قديمًا شيخهم الجهم بن صفوان، وشكّ في ربه. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٣/ ٤٧٢).

(٢) مما يبيّن هذا ما قاله ابن تيمية - رحمه الله - من «أنك لو سألتَ من سألته من الداعين لربهم: هل اعتقدتَ بقلبك أن الله من جنس ما شاهدته في الآدميين الذين هم أحياء قادرون عالمون؟ لقال لك من سألته: هذا شيء لم يخطر بقلبي» بيان تلبيس الجهمية (٤/ ٦١٠-٦١١).

(٣) الأَيد في هذه الآية بمعنى القوة، كما ذهب إليه جمهور السلف، كابن عباس رضي الله عنهما، ومجاهد، وقتادة، والسُّدي، وابن زيد، ومنصور، والثوري، وغيرهم. ينظر: تفسير ابن جرير (٢١/ ٥٤٥-٥٤٦)، تفسير ابن كثير (٧/ ٥٧). وقرره ابن تيمية في عدة مواضع، منها: درء التعارض (٥/ ٣٣)، الفتاوى (٥/ ١٩٥)، (١١/ ٤٨٥).

(٤) الزّبل: وعاء يُحمل فيه، وقيل: الجراب. ينظر: لسان العرب (١١/ ٣٠٠ مادة «زبل»).

(٥) المجارف، جمع مجرف، وهو ما يُجرف به. ينظر: لسان العرب (٩/ ٢٦ مادة «جرف»).

(٦) اللَّبِن: اللَّبِنة: التي يُبنى بها، وهو المضروب من الطين مربعًا، والجمع (لَبِنٌ ولِبْنٌ). ينظر: لسان العرب (١٣/ ٣٧٥).

(٧) وضح ابن تيمية ذلك بقوله: «فكما أن ذاته ليست مثل ذوات خلقه فعمله وصنعه وبناؤه ليس مثل عملهم وصنعهم وبنائهم، ونحن لم نفهم من قولنا: بنى فلان، وكتب فلان، ما في عمله من المعالجة والتأثرة=

ثم قد عُلم أن الله تعالى خلق العالَم بعضه فوق بعض، ولم يجعل عاليه مفتقرًا إلى سافله، فالهواء فوق الأرض، وليس مفتقرًا إلى أن تحمله الأرض، والسحاب أيضًا فوق الأرض، وليس مفتقرًا إلى أن تحمله، والسموات فوق الأرض، وليست مفتقرة إلى حمل الأرض لها؛ فالعلي الأعلى رب كل شيء ومليكه إذا كان فوق جميع خلقه كيف يجب أن يكون محتاجًا إلى خلقه، أو عرشه! أو كيف يستلزم علوه على خلقه هذا الافتقار وهو ليس بمستلزم في المخلوقات! وقد عُلم أن ما ثبت لمخلوق من الغنى عن غيره فالخالق - سبحانه - أحق به وأَوْلَى[1].

وكذلك قوله: ﴿أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾ [الملك: ١٦][2] من توهم أن مقتضى هذه الآية أن يكون الله في داخل السموات، فهو جاهل

=إلا من جهة علمنا بحال الباني، لا من جهة مجرد اللفظ، ففرّق بين ما دل عليه مجرد اللفظ الذي هو لفظ الفعل، وما يدل عليه بخصوص إضافة إلى الفاعل المعيّن» التسعينية (٢/ ٥٧٣). وينظر: الفتاوى (٣٣/ ١٨٦).

(١) يقرر ابن تيمية هاهنا أنه إذا كانت بعض المخلوقات غير مفتقرة لمخلوقات أخرى، فمن باب أولى ألّا يكون الخالق - سبحانه - مفتقرًا إلى شيء من مخلوقاته، كما وضحه بعبارة أخرى، فقال: «وقد جعل - سبحانه - العالم طبقات، ولم يجعل أعلاه مفتقرًا إلى أسفله، فالسماء لا تفتقر إلى الهواء، والهواء لا يفتقر إلى الأرض، فالعلي الأعلى رب السموات والأرض وما بينهما أجل وأعظم وأعلى من أن يفتقر إلى شيء، بل هو الأحد الصمد، وكل ما سواه مفتقر إليه، وهو مستغنٍ عن كل ما سواه» الرد على البكري (ومعه الرد على الأخنائي) ص٥٣. وينظر: بيان تلبيس الجهمية (٣/ ٢٣٩).
وخلاصة الرد على من توهم التمثيل في نصوص صفة الاستواء بأن يقال: القول في صفة الاستواء ونصوصها كالقول في سائر الصفات، ثم إن القول في الصفات كالقول في الذات، وأيضًا كونه - سبحانه - هو الغني والصمد والقيوم، فهذا يتضمن كمال غناه عن كل خلقه العرش وما دونه، ثم إن السحاب - مثلًا - فوق الأرض، ولا يستلزم حاجة السحاب إلى الأرض، فالخالق أولى ألا يلزم من استوائه حاجة.

(٢) وهذا هو المثال الثاني في الرد على من توهم التمثيل في إثبات أن الله تعالى في السماء.

ضال بالاتفاق[1]، وإن كنا إذا قلنا: إن الشمس والقمر في السماء، يقتضي ذلك، فإن حرف (في) متعلق بما قبله وما بعده، فهو بحسب المضاف والمضاف إليه.

ولهذا يُفرَّق بين كون الشيء في المكان، وكون الجسم في الحَيِّز، وكون العَرَض في الجسم، وكون الوجه في المرآة، وكون الكلام في الورق، فإن لكل نوع من هذه الأنواع خاصية يتميز بها عن غيره، وإن كان حرف (في) مستعملًا في ذلك كله[2].

فلو قال قائل: العرش في السماء أم في الأرض[3]؟ لقيل: في السماء. ولو قيل:

---

(١) قرر ابن تيمية ذلك في غير موضع، فقال: «من توهم أن كون الله في السماء بمعنى أن السماء تحيط به وتحويه فهو كاذب إن نقله عن غيره، وضال إن اعتقده في ربه، وما سمعنا أحدًا يفهمه من اللفظ، ولا رأينا أحدًا نقله عن أحد، ولو سئل سائر المسلمين: هل تفهمون من قول الله تعالى ورسوله (أن الله في السماء) أن السماء تحويه؟ لبادر كل أحد منهم إلى أن يقول: هذا شيء لعله لم يخطر ببالنا» الحموية ص٥٢٥.

وقال في موضع آخر: «من اعتقد أن الله في جوف السماء محصور محاط به، أو أنه مفتقر إلى العرش أو غير العرش من المخلوقات، أو أن استواءه على عرشه كاستواء المخلوق على كرسيه؛ فهو ضال مبتدع جاهل» جامع المسائل (٣/ ١٩٨)، الفتاوى (٥/ ٢٥٨). ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٥٤٣).

(٢) هذا الوجه الأول في الرد على من توهم التمثيل في تلك الآية، وهو أن حرف (في) الظرفية يتنوع معناه في كل موطن بحسب تنوع المظروفات، فليس قولك: رأيتُ فلانًا في الدار، كقولك: رأيتُ فلانًا في المرآة، أو رأيتُ فلانًا في المنام. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٢٥٣).

قال ابن تيمية: «إن حرف (في) التي يسميها النحاة ظرفًا يستعمل في كل موضع بالمعنى المناسب لذلك الموضع. فإذا قيل: إن الطعم واللون والريح حالٌّ في الفاكهة، أو العلم والقدرة، والكلام حالٌّ في المتكلم، فهذا معنى معقول. وإذا قيل: إن هذا حالٌّ في داره، أو إن الماء حالٌّ في الظرف، فهذا معنى آخر. فإن ذاك حلول صفة في موصوفها، وهذا حلول عين قائمة تسمى جسمًا وجوهرًا في محلها...

وإذا قيل: الشمس والقمر في الماء، أو في المرآة، أو وجه فلان في المرآة، أو كلام فلان في هذا القرطاس، فهذا له معنى يفهمه الناس، يعلمون أنه قد ظهرت الشمس والقمر والوجه في المرآة ورؤيت فيها، وأنه لم يحل بها ذات ذلك، وإنما حل فيها مثال شعاعي عند من يقول ذلك» الجواب الصحيح (٣/ ٩١-٩٢ ط. المدني) باختصار.

(٣) قوله: «فلو قال قائل: العرش...»، إلى قوله: «وحلوله فيها»، هذا الوجه الثاني في الرد على من توهم التمثيل في الآية، وهو أن المراد بقولنا: إن الله في السماء، أي: في العلو. =

الجنة في السماء أم في الأرض؟ لقيل: الجنة في السماء. ولا يلزم من ذلك أن يكون العرش داخل السموات، بل ولا الجنة.

فقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا سألتم الله الجنة فسلوه الفردوس، فإنها أعلى الجنة، وأوسط الجنة، وسقفها عرش الرحمن»[1].

فهذه الجنة، سقفها الذي هو العرش فوق الأفلاك، مع أن الجنة في السماء، والسماء يراد به العلو، سواء كان فوق الأفلاك أو تحتها، قال تعالى: ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ﴾ [الحج: ١٥] وقال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ [الفرقان: ٤٨].

ولما كان قد استقر في نفوس المخاطبين أن الله هو العلي الأعلى، وأنه فوق كل شيء[2]، كان المفهوم من قوله: ﴿مَن فِي السَّمَاءِ﴾: أنه في السماء، أنه في العلو وأنه

=وقد قرر ابن تيمية هذا الوجه في غير موضع، ومن ذلك قوله - رحمه الله -: «وإذا قيل: إنه في السماء، كان المعنى أنه في العلو، فإن السماء هو العلو، وإذا قيل: العرش في السماء فالمراد به ما فوق الأفلاك. وإذا قيل: الله في السماء، فالمراد بالسماء ما فوق المخلوقات كلها، أو يراد: أنه فوق السماء وعليها، فأما أن يكون في جوف السموات فليس هذا قول أهل الإثبات، أهل العلم والسنة، ومن قال بذلك فهو جاهل، كمن يقول: إن الله ينزل ويبقى العرش فوقه، أو يقول: إنه يحصره شيء من مخلوقاته، فهؤلاء ضُلّال، كما أن أهل النفي ضُلّال» درء التعارض (٧/ ١٦).

وحكى ابن تيمية أن الرسل أخبروا بأن الله فوق العالم بعبارات متنوعة، تارة يقولون: هو العلي الأعلى. وتارة يقولون: هو في السماء، وأنه ليس مرادهم بذلك أن الله في جوف السموات، أو أن الله يحصره شيء من المخلوقات، بل كلام الرسل كله يصدق بعضه بعضًا، وأن قول الرسل: «في السماء»، أي: في العلو، ليس مرادهم أنه في جوف الأفلاك، بل السماء العلو. ينظر: الجواب الصحيح (٤/ ٣١٦-٣١٧)، الفتاوى (٦/ ٥٧٨)، (١٦/ ١٠١، ١٠٨).

(١) أخرجه البخاري (٢٧٩٠، ٧٤٢٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

وضح ابن تيمية كون الفردوس أعلى الجنة وأوسطها، فقال: «فقد أخبر أن الفردوس هي الأعلى والأوسط، وهذا لا يكون إلا في الصورة المستديرة، فأما المربّع ونحوه فليس أوسطه أعلاه، بل هو متساوٍ» الفتاوى (٢٥/ ١٩٤). وينظر: بيان تلبيس الجهمية (٤/ ١٦٦).

(٢) فالعلم بأن الله - عز وجل - هو العلي الأعلى تشهد به الفطر السليمة، مع دلالة السمع والعقل كما تقدم، بل قرر ابن تيمية - رحمه الله - بأن العلم بأن الله تعالى فوق خلقه؛ أعرف في الفطرة وأشهر=

فوق كل شيء.

وكذلك الجارية[1] لما قال لها: (أين الله؟). قالت: في السماء[2]، إنما أرادت العلو مع عدم تخصيصه بالأجسام المخلوقة وحلوله فيها[3].

وإذا قيل: (العلو)، فإنه يتناول ما فوق المخلوقات كلها، فما فوقها كلها هو في السماء، ولا يقتضي هذا أن يكون هناك ظرف وجودي يحيط به، إذ ليس فوق العالم شيء موجود إلا الله، كما لو قيل: إن العرش في السماء، فإنه لا يقتضي أن يكون

=في الشريعة، وأعظم استقرارًا عند سلف الأمة وأئمتها من العلم بأنه يُرى سبحانه. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٣/ ٥٣٥)، (٤/ ٣١٢). ينظر: الفتاوى (٥/ ٢٨٧)، الفتاوى (٥/ ٢٥٩).

وقال أيضًا: «وأما كونه عاليًا على مخلوقاته بائنًا منهم: فهذا أمر معلوم بالفطرة الضرورية التي يشترك فيها جميع بني آدم. وكل من كان بالله أعرف، وله أعبد، ودعاؤه له أكثر، وقلبه له أذكر، كان علمه الضروري بذلك أقوى وأكمل، فالفطرة مُكمَّلة بالشرعة المنزَّلة، فإن الفطرة تعلم الأمر مجملًا، والشريعة تفصّله وتبينه، وتشهد بما لا تستقل الفطرة به» الفتاوى (٤/ ٤٥). ينظر: الفتاوى (٥/ ٥٧٥)، (٦/ ٥٨١)، درء التعارض (٤/ ٥٤٥)، بيان تلبيس الجهمية (٤/ ٥٥٩)، جامع المسائل (٤/ ٧٩-٨٥).

ونظرًا لوجود هذه الفطرة في القلوب؛ صار النفاة لعلو الله إذا حزب أحدهم شدة وجّه قلبه إلى العلو يدعو الله، لا يلتفت يمنة ولا يسرة. ينظر: درء التعارض (٦/ ٣٤٣).

(١) أخرجه مسلم (٥٣٧) من حديث معاوية بن الحكم السُّلمي رضي الله عنه.

(٢) قال ابن تيمية عن تلك الجارية: «إنما أخبرتْ عن الفطرة التي فطرها الله تعالى عليها، وأقرها النبي ﷺ على ذلك وشهد لها بالإيمان» الفتاوى (٤/ ٦٢).

وقال الذهبي: «في الخبر مسألتان: إحداهما: شرعية قول المسلم (أين الله؟). وثانيهما: قول المسؤول (في السماء)، فمن أنكر هاتين المسألتين فإنما يُنكر على المصطفى ﷺ» العلو للعلي العظيم (١/ ٣٣٢). ينظر: الإبانة لأبي الحسن الأشعري ص٤٣٨-٤٣٩. ت. العصيمي، بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٣٥).

(٣) بيَّن ابن تيمية في غير موضع مراد الجارية بقولها: «في السماء»، فذكر أنه ليس معنى ذلك أن الله في جوف السماء، وأن السموات تحصره وتحويه، فإن هذا لم يقله أحد من سلف الأمة وأئمتها؛ بل هم متفقون على أن الله فوق سمواته على عرشه، بائن من خلقه؛ ليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته. ينظر: الفتاوى (٥/ ٢٥٨)، الفتاوى (٤/ ٢٧١).

العرش في شيء آخر موجود مخلوق(١).

وإذا قُدِّر أن (السماء) المراد بها الأفلاك كان المراد أنه عليها، كما قال: ﴿لأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه: ٧١]، وكما قال: ﴿فَسِيرُوا فِي الأَرْضِ﴾، وكما قال: ﴿فَسِيحُوا فِي الأَرْضِ﴾ [التوبة: ٢]، ويقال: فلان في الجبل، وفي السطح. وإن كان على أعلى شيء فيه(٢).

القاعدة الخامسة: أنَّا نعلم ما أُخبرنا به من وجه دون وجه، فإن الله تعالى قال: ﴿أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، وقال: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ﴾ [المؤمنون: ٦٨]، وقال: ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾ [ص: ٢٩]، وقال: ﴿أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبِ

---

(١) يمكن أن يُجعل هذا التقرير: «وإذا قيل: العلو...» إلى قوله: «موجود مخلوق»، هو الوجه الثالث في الرد على توهم التمثيل في الآية السابقة.
ويقال أيضًا: إن الكرسي في السماء، أي: في العلو، فليست السموات الموجودة تُحيط به، بل إن السموات السبع في الكرسي كدراهم سبعة أُلقيت في تُرس، بل قد وسع كرسيّه السموات والأرض، كما أن الكرسي في العرش كحلقة من حديد أُلقيت بين ظهريّ فلاة من الأرض، كما جاءت بذلك الآثار.
والحاصل أن الكرسي لا تُحيط به تلك السموات الموجودة، فضلًا عن العرش، فما الظن برب العالمين سبحانه وتعالى! فإذا كان العرش والكرسي ليس محويًا في شيء موجود مخلوق، فإن الرب - سبحانه - أولى وأحرى بذلك. ينظر: الفتاوى (٥/ ١٠٦، ١٥٠).

(٢) قوله: «وإذا قُدّر أن السماء المراد...» إلخ، وهذا هو الوجه الرابع في الرد على من توهم التمثيل في الآية، وقد قرر ابن تيمية هذا المعنى في غير موضع، وذكر هذه الأمثلة وغيرها، ومن ذلك قوله - رحمه الله - مبيّنًا حديث الجارية: «ومعنى ذلك أنه فوق السماء؛ لأن (في) بمعنى فوق. قال الله تعالى: ﴿فَسِيحُوا فِي الأَرْضِ﴾ [التوبة: ٢] أي: فوقها» الفتاوى (١٦/ ٩٠).
ولما ذكر هذه الآيات الكريمات، قال: «وليس المراد أنهم في جوف النخل، وجوف الأرض، بل معنى ذلك أنه فوق السموات، وعليها بائن من المخلوقات» الفتاوى (٤/ ٢٧٢). ينظر: الفتوى الحموية ص٥٢٦، الفتاوى (٥/ ١٩٢)، (١٦/ ١٠١)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٧٧)، (٤/ ٢٩٢)، (٥/ ٦٧).

أَقْفَالُهَا﴾ [محمد: ٢٤]، فأمر بتدبر الكتاب كله(١).

وقد قال: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ٧].

---

(١) قرر ابن تيمية في هذه القاعدة أنّا نعلم ما أُخبرنا به من وجه دون وجه، فأما الوجه الذي نعلمُ فهو معاني القرآن وتفسيره، فمعاني القرآن معلومة ومفهومة، والدليل على ذلك الآيات التي تحض على تدبر القرآن، ووضحه المؤلف في موضع آخر قائلًا: «إن الله - سبحانه وتعالى - قد حضهم على تدبره وتعقله واتباعه في غير موضع، كما قال تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ﴾ [ص: ٢٩]. وقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد: ٢٤]... فإذا كان قد حضّ الكفار والمنافقين على تدبره عُلم أن معانيه مما يمكن الكفار والمنافقين فهمها ومعرفتها؛ فكيف لا يكون ذلك ممكنًا للمؤمنين؛ وهذا يبيّن أن معانيه كانت معروفة بينة لهم.

قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢]، وقال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف: ٣] فبيّن أنه أنزله عربيًّا لأن يعقلوا، والعقل لا يكون إلا مع العلم بمعانيه» القاعدة المراكشية ص٣٤-٣٥ ت. دغش العجمي، الفتاوى (٥/ ١٥٧-١٥٨) باختصار.

وقرر أن الله أمر بتدبر القرآن مطلقًا، ولم يستثن منه شيئًا لا يُتدبر، والتدبر بدون الفهم ممتنع. ينظر: الفتاوى (١٧/ ٣٩٦).

قال ابن تيمية: «فصرنا نعرفه من وجه ونجهله من وجه، فالراسخون في العلم يعلمون تأويل هذا المتشابه الذي هو تفسيره، وأما التأويل الذي هو الحقيقة الموجودة في الخارج فتلك لا يعلمها إلا الله» الفتاوى (١٧/ ٣٧٩، ٣٨١) باختصار.

وأما الوجه الذي لا نعلمه فهو حقائق الصفات الإلهية وكيفيتها؛ فالكيف مجهول لا يعلمه إلا الله، واستدل المؤلف بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ﴾ [آل عمران: ٧] الآية، على قراءة الوقف عند قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]، وعلى أن التأويل هو الحقيقة.

وبيّن أن من أعظم أبواب الصد عن سبيل الله وإطفاء نور الله، والإلحاد في آيات الله، وإبطال رسالة الله، دعوى كون القرآن لا يُفهم معناه، ولا طريق لنا إلى العلم بمعناه، أو لا سبيل إلى ذلك إلا الطرق الظنية. ينظر: جواب الاعتراضات المصرية على الفُتيا الحموية ص٢٤.

كما بيّن أن من قرأ مصنفات الناس فإنه يكون من أحرص الناس على فهمها، ولكان من أثقل الأمور عليه قراءة كتاب لا يفهمه. ينظر: القاعدة المراكشية ص١٤، مختصر الصواعق (٤/ ١٤١٩).

وجمهور سلف الأمة وخلفها على أن الوقف عند قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾، وهذا هو المأثور عن أبي بن كعب، وابن مسعود، وابن عباس وغيرهم[1]، ورُوي عن ابن عباس أنه قال: التفسير على أربعة أوجه، تفسير تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يُعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله من ادعى علمه فهو كاذب[2].

وقد رُوي عن مجاهد وطائفة أن الراسخين في العلم يعلمون تأويله[3]، وقد قال

---

(١) وبه قالت عائشة رضي الله عنها، واختاره: عروة بن الزبير، وأبو الشعثاء جابر بن زيد، وعمر بن عبد العزيز، ومالك بن أنس، والكسائي، والأخفش، والفرّاء، وأبو عُبيد، والبغوي، والشنقيطي.
وعلى هذا الوقف يكون المعنى في الآية: وما يعلم تأويل ذلك إلا الله تعالى وحده، ويكون المراد بالتأويل: الحقيقة التي يؤول إليها الكلام. وأما الراسخون في العلم فإنهم ابتدأ الحديث عنهم بأنهم يقولون: ﴿آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧].

(٢) أخرجه ابن جرير في تفسيره (١/ ٧٥) موقوفًا على ابن عباس رضي الله عنهما من طريق مؤمّل، عن سفيان، عن أبي الزناد، قال: قال ابن عباس. وهذا إسناد ضعيف؛ لأجل مؤمّل بن إسماعيل البصري (صدوق سيئ الحفظ)، وأبو الزناد لم يسمع من ابن عباس. وأخرجه أيضًا مرفوعًا، وإسناده في غاية الضعف؛ لأنه من رواية محمد بن السائب الكلبي (متّهم بالكذب، ورُمي بالرّفض). ولذلك لما أخرجه ابن جرير، قال: «في إسناده نظر»، وكان ابن جرير قال قبل ذلك عن هذا الإسناد (١/ ٦٦): «وليست الرواية عنه من رواية من يجوز الاحتجاج بنقله». وقال ابن كثير: «والنظر الذي أشار إليه في إسناده هو من جهة: محمد بن السائب الكلبي؛ فإنه متروك الحديث؛ لكن قد يكون إنما وَهِم في رفعه، ولعله من كلام ابن عباس» تفسير القرآن العظيم (١/ ١٥).

(٣) هذا بناء على قراءة الوصل في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ [آل عمران: ٧]، فيكون المعنى على هذه القراءة: وما يعلم تأويله إلا الله تعالى والراسخون في العلم، فالراسخون يعلمون ما علمهم الله إياه من تفسير معاني ما أنزل الله، وهم مع علمهم بذلك ورسوخهم في العلم يقولون: آمنا به كل من عند ربنا. وهو أحد قولي ابن عباس رضي الله عنهما، والربيع بن أنس، ومحمد بن جعفر بن الزبير، وغيرهم.
ينظر القولين في: تفسير الطبري (٦/ ٢٠١)، تفسير البغوي (٢/ ١٠)، تفسير القرطبي (٤/ ١٦)، تفسير ابن كثير (٢/ ١٠)، الدر المنثور (٢/ ١٥١)، أضواء البيان (١/ ١٩١)، الفتوى الحموية ص٢٨٨-٢٨٩.

مجاهد: عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته أقف عند كل آية وأسأله عن تفسيرها[1].

ولا منافاة بين القولين عند التحقيق[2]، فإن لفظ ﴿تَأْوِيلَهُ﴾ قد صار بتعدد الاصطلاحات مستعملًا في ثلاثة معانٍ[3]:

أحدها: وهو اصطلاح كثير من المتأخرين من المتكلمين في الفقه وأصوله: أن

(١) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٠٩١٨)، والدارمي (١١٢٠)، وابن جرير في تفسيره (١/ ٩٠)، والطبراني في المعجم الكبير (١١/ ٧٧ رقم ١١٠٩٧)، والحاكم (٢/ ٣٠٧).
وعن مجاهد أنه قال: «عرضتُ القرآن على ابن عباس ثلاث عرضات أقفه على كل آية، أسأله فيم نزلت، وكيف نزلت؟» حلية الأولياء (٣/ ٢٨٠)، السنة للخلال (٢٦٥)، فضائل القرآن لأبي عبيد ص٢١٦.
وعن ابن أبي مليكة، قال: رأيتُ مجاهدًا يسأل ابن عباس عن تفسير القرآن، ومعه ألواح، فيقول له ابن عباس: اكتب، قال: حتى سأله عن التفسير كله» تفسير ابن جرير (١/ ٨٥).
(٢) قرر ذلك ابن تيمية في غير موضع، ومن ذلك قوله بعد ذكر القراءتين في الآية ومعناهما: «وكلا القولين حق باعتبار... ولهذا نُقل عن ابن عباس هذا وهذا، وكلاهما حق» الحموية ص٢٩٠.
وقال في موضع آخر: «كلتا القراءتين حق، ويراد بالأولى المتشابه في نفسه الذي استأثر الله بعلم تأويله، ويراد بالثانية المتشابه الإضافي الذي يعرف الراسخون تفسيره وهو تأويله» الفتاوى (١٧/ ٣٨١). ينظر: الصفدية (١/ ٢٩١)، الفتاوى (٥/ ٢٣٤)، الصواعق المرسلة (٣/ ٩٢١).
(٣) قرر ابن تيمية في غير موضع أن لفظ (التأويل) صار من الألفاظ التي لحقها الإجمال والاشتراك بحسب الاصطلاحات، ومن ذلك قوله - رحمه الله -: «لفظ (التأويل) فيه اشتراك بين ما عناه الله في القرآن، وبين ما كان يطلقه طوائف من السلف، وبين اصطلاح طوائف من المتأخرين؛ فبسبب الاشتراك في لفظ (التأويل) اعتقد كل من فهم منه معنى بلغه أن ذلك هو المذكور في القرآن...» الفتاوى (١٣/ ٢٨٤-٢٨٥) باختصار. وينظر: درء التعارض (٩/ ٢٤)، الصفدية (١/ ٢٨٨).
ولذا أعرض ابن تيمية عن إطلاق نفيه لما أراد تقرير اعتقاد السلف، كما في العقيدة الواسطية ص٢١٢، وعبر بقوله: «يؤمنون بما أخبر الله به في كتابه من غير تحريف ولا تعطيل...».
وبيَّن سبب ذلك بقوله: «إنّي عدلتُ عن لفظ (التأويل) إلى لفظ التحريف؛ لأن التحريف اسم جاء القرآن بذمّه، وأنا تحرّيتُ في هذه العقيدة اتباع الكتاب والسنة، فنفيتُ ما ذمه الله من التحريف، ولم أذكر فيها لفظ (التأويل) بنفي ولا إثبات؛ لأنه لفظ له عدة معانٍ» الفتاوى (٣/ ١٦٥ مناظرة الواسطية).

التأويل هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به[1]؛ وهذا هو الذي عناه أكثر من تكلم من المتأخرين في تأويل نصوص الصفات وترك تأويلها، وهل هذا محمود أو مذموم، وحق أو باطل[2]؟

(١) ينظر في تعريف التأويل عند المتأخرين: الحدود لأبي الوليد الباجي ص٤٨، البرهان للجويني (١/ ٣٣٦)، المستصفى للغزالي (٢/ ٢٣)، شرح الكوكب المنير (٣/ ٤٦٠)، إرشاد الفحول للشوكاني ص٢٩٨.
وقد قال ابن القيم - رحمه الله - عن هذا المعنى للتأويل: «وهو الشائع في عُرف المتأخرين من أهل الأصول والفقه» الصواعق المرسلة (١/ ٧٩).
وبيَّن ابن تيمية أن هذا الحد للتأويل عند السلف والأئمة باطل لا حقيقة له، بل هو من تحريف الكَلِم عن مواضعه، والإلحاد في أسماء الله تعالى وآياته. ينظر: درء التعارض (٥/ ٣٨٢).
قال - رحمه الله -: «وأما استعمال التأويل بمعنى: أنه صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به أو متأخر أو لمطلق الدليل؛ فهذا اصطلاح بعض المتأخرين؛ ولم يكن في لفظ أحد من السلف ما يراد منه بالتأويل هذا المعنى.
ثم لما شاع هذا بين المتأخرين: صاروا يظنون أن هذا هو التأويل في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]. ثم طائفة تقول: لا يعلمه إلا الله. وقالت طائفة: بل يعلمه الراسخون. وكلتا الطائفتين غالطة؛ فإن هذا لا حقيقة له، بل هو باطل، والله يعلمُ انتفاءَه وأنه لم يُرِدْه» الفتاوى (٥/ ٣٤٩-٣٥٠ شرح حديث النزول). ينظر: الفتاوى (٤/ ٦٨).
واستحسن صنيع ابن الجوزي إذ لم يذكر هذا المعنى للتأويل عند تفسيره لآية آل عمران، فقال: «قد أحسن (ابن الجوزي) حيث لم يذكر هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] فإن أحدًا من السلف لم يذكر هذا المعنى في هذه الآية، وإنما ذكر هذا بعض المتأخرين» بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٢٦٩).
وقال في موضع آخر: «هذان القولان (التفسير، الحقيقة) هما القولان اللذان ذكرهما ابن الجوزي، فالتأويل بمعنى صرف الآية إلى خلاف ظاهرها؛ لم يذكر أحد من هؤلاء المفسرين أنه مراد من قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ وهو كما قالوا، لم يُنقل عن أحد من السلف، وإنما فهمه بعض المتأخرين» بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٢٧٧).
(٢) التأويل الذي يوافق ما دلت عليه النصوص ويطابقها هو تأويل صحيح، وما خالف ما دلت عليه النصوص هو تأويل فاسد. ينظر: الصواعق المرسلة (١/ ١٨٧).
وساق ابن القيم عشرة وجوه يُفرِّق بها بين التأويل الصحيح والباطل. ينظر: الصواعق المرسلة (١/ ١٨٧-٢٠١). =

الثاني: أن التأويل بمعنى التفسير، وهذا هو الغالب على اصطلاح مُفسّري القرآن[1]، كما يقول ابن جرير وأمثاله من المصنِّفين في التفسير: «واختلف علماء التأويل». ومجاهد إمام المفسرين[2]، قال الثوري: إذا جاءك التفسير عن مجاهد فحسبك به[3]. وعلى تفسيره يعتمد الشافعي وأحمد بن حنبل والبخاري وغيرهم[4]؛

=كما بيَّن ابن تيمية أن تأويل النص وصرفه عن ظاهره إلى باطن يخالف الظاهر لا بد فيه من أربعة أشياء، كما في الرسالة المدنية ص٣٩-٤١. وينظر: الصفدية (١/ ٢٩١-٢٩٢).

والتأويل الصحيح المقبول هو ما دل على مراد المتكلم، فهو بيان مقصوده وإظهار معناه ومغزاه. ينظر: درء التعارض (١/ ٢٠١)، جواب الاعتراضات المصرية ص١٠١.

ثم إن هؤلاء المتأخرين (من الخائضين في التأويل) ليس لهم قانون قويم، وصراط مستقيم في النصوص، ولا يمكن أحد منهم التفريق بين النصوص التي تحتاج إلى تأويل والتي لا تحتاج إليه، إلا بما يرجع إلى نفس المتأول المستمع للخطاب، لا بما يرجع إلى نفس المتكلم بالخطاب، كما قاله ابن تيمية في درء التعارض (٥/ ٢٤٠).

(١) نصوص العلماء في إطلاق التأويل مرادًا به التفسير كثيرة جدًّا، لا تكاد تنحصر، وممّن استعمله بهذا المعنى: ابن عباس رضي الله عنهما، وقتادة، والسُّدي، وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم، والشافعي، والأخفش، وأحمد بن حنبل، وغيرهم. ينظر: مفهوم التفسير والتأويل د. مساعد الطيار ص٩٣-٩٧.

ونص على ذلك جماعة من أئمة اللغة، منهم: الخليل بن أحمد، وثعلب، وابن الأعرابي، وأبو عُبيد، والمبرِّد، وغيرهم. ينظر: العين (١/ ٣٦٩)، تهذيب اللغة (١٢/ ٢٨٣)، القاموس المحيط ص٤٥٦، لسان العرب (٥/ ٥٥)، تاج العروس (١٣/ ٣٢٣).

وأما التفريق بين معنى التأويل والتفسير، فقد قرره متأخرو المفسرين، كالثعلبي (ت٤٢٧هـ)، كما ذكر ذلك ابن تيمية في الفتاوى (١٧/ ٣٦٧).

(٢) وقال في موضع آخر: «مجاهد إمام أهل التفسير» درء التعارض (٥/ ٣٨١)، (٤/ ٦٩)، (١٣/ ٢٨٥)، (١٧/ ٣٦٧). ولما تحدث ابن تيمية عن تفسير آية، قال: «القول الصواب هو قول أئمة السلف - قول مجاهد ونحوه - فإنهم أعلم بمعاني القرآن، لا سيما مجاهد» الفتاوى (١٥/ ٢٠١).

(٣) أخرجه ابن جرير في تفسيره (١/ ٨٥).

(٤) قرر ابن تيمية ذلك في غير موضع، ومنها قوله - رحمه الله -: «ولهذا يعتمد على تفسيره الشافعي، والبخاري، وغيرهما من أهل العلم، وكذلك الإمام أحمد وغيره ممن صنف في التفسير، يكرر الطُّرق عن مجاهد أكثر من غيره» الفتاوى (١٣/ ٣٣٢).

وقال في موضع آخر: «والأئمة كالشافعي، وأحمد، والبخاري، ونحوهم يعتمدون على تفسيره. والبخاري في صحيحه أكثر ما ينقله من التفسير ينقله عنه» الفتاوى (١٥/ ٢٠١). ينظر: الفتاوى (١٧/ ٤٠٨)، الفتاوى (١٤/ ٣٩٦).

فإذا ذكر أنه يعلم تأويل المتشابه، فالمراد به معرفة تفسيره.

الثالث من معاني التأويل: هو الحقيقة التي يؤول إليها الكلام(1)، كما قال تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٥٣] (2).

فتأويل ما في القرآن من أخبار المعاد هو ما أخبر الله تعالى به فيه مما يكون من القيامة والحساب والجزاء والجنة والنار ونحو ذلك، كما قال في قصة يوسف لما سجد أبواه وإخوته قال: ﴿وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ﴾ [يوسف: ١٠٠] فجعل عين ما وجد في الخارج هو تأويل الرؤيا(3).

فالتأويل الثاني هو تفسير الكلام، وهو الكلام الذي يُفسَّر به اللفظ حتى يُفهم معناه

---

(١) قرر ابن تيمية هذا المعنى في عدة مواضع، كما في قوله: «لفظ (التأويل) في القرآن المراد به: حقيقة المعنى الذي يؤول إليه اللفظ، وهو الحقيقة الموجودة في الخارج، فإن الكلام قسمان: خبر، وأمر، فتأويل الخبر هو الحقيقة المخبَر عنها، وتأويل الوعد والوعيد هو نفس الموعود به والمتوعَّد به، وتأويل ما أخبر الله به من صفاته نفس حقيقته وما هو عليه، وتأويل الأمر هو نفس الأفعال المأمور بها» بيان تلبيس الجهمية (٥/ ٤٥٣). ينظر: درء التعارض (١/ ٢٠٦)، جامع المسائل (٣/ ١٧١)، الصفدية (١/ ٢٩١).

(٢) تنوعت عبارات السلف في المراد بـ (التأويل) في هذه الآية، فقالوا: العاقبة، والثواب، والمآل، والجزاء، والحقيقة. قال القرطبي: «والمعنى متقارب». ينظر: تفسير ابن جرير (١٠/ ٢٤٠-٢٤٣)، معاني القرآن للنحاس (٣/ ٤١-٤٢)، تفسير القرطبي (٧/ ٢١٧-٢١٨)، الفتاوى لابن تيمية (١٧/ ٣٦٥).

فيكون التأويل هنا بمعنى: مرجع الشيء وعاقبته. أي: هل ينتظرون إلا ما يؤول إليه أمرهم ومصيرهم وجزاؤهم، وما وُعدوا به من أمور الآخرة، كالبعث، والثواب، والعقاب... يقول ابن تيمية - رحمه الله - مبيِّنًا هذا المعنى: «وإنما ذلك مجيء ما أخبر القرآن بوقوعه من القيامة وأشراطها: كالدابة، ويأجوج ومأجوج، وطلوع الشمس من مغربها، ومجيء ربك والملك صفًّا صفًّا، وما في الآخرة من الصحف، والموازين، والجنة، والنار، وأنواع النعيم والعذاب، وغير ذلك» الفتاوى (١٣/ ٢٧٨).

(٣) وقال ابن تيمية أيضًا: «فجعل نفس سجود أبويه له تأويل رؤياه» الفتاوى (١٧/ ٣٦٥). وقال ابن القيم: «أي: حقيقتها ومصيرها إلى هاهنا انتهت» الصواعق المرسلة (١/ ١٧٧).

أو تُعرف علته أو دليله، وهذا التأويل الثالث هو عين ما هو موجود في الخارج، ومنه قول عائشة رضي الله عنها: كان النبي ﷺ يقول في ركوعه وسجوده: «سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، اللهم اغفر لي» يتأول القرآن[1]. تعني قوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ﴾ [النصر: ٣][2]. وقول سفيان بن عيينة: السُّنة هي تأويل الأمر والنهي.

فإن نفس الفعل المأمور به هو تأويل الأمر به، ونفس الموجود المخبَر عنه هو تأويل الخبر، والكلام خبر وأمر، [3] ولهذا يقول أبو عبيد[4] وغيره: الفقهاء أعلم

---

(١) أخرجه البخاري (٨١٧)، ومسلم (٤٨٤).

(٢) ينظر تقرير هذا المعنى في الفتاوى (٤/ ٦٨).

(٣) بيَّن ذلك ابن تيمية في غير موضع، فذكر أن الكلام إن كان طلبًا كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبرًا كان تأويله نفس وقوع الشيء الـمُخبَر به...

وبيَّن الفرق بين هذا المعنى للتأويل (الحقيقة)، والمعنى الذي قبله (التفسير)؛ فقال: «والإنسان قد يعلم تفسير الكلام ومعناه، ولا يعلم تأويله (حقيقته)، فإن التأويل يفتقر إلى معرفة ماهيته الموجودة في الخارج، والتميز بينها وبين غيرها، وليس من فهم الكلام وتفسيره علم ذلك، كالذي يعرف أسماء أمكنة الحج وأفعاله، وقد قرأ القرآن والحديث وكلام العلماء في ذلك، لكنه لم يعرف عين البيت، وعين الصفا والمروة، وعين عرفة ونحو ذلك مما لا يعرفه الإنسان إلا بالمشاهدة» بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٢٩١).

فإن المعنى الأول (التفسير) يكون التأويل فيه من باب العلم والكلام، كالتفسير والشرح والإيضاح، ويكون وجود التأويل في القلب واللسان له الوجود العلمي. وأما التأويل بمعنى (الحقيقة) فإنه نفس الأمور الموجودة في الخارج سواء كانت ماضية أو مستقبلة، فإذا قيل: طلعت الشمس، فتأويل هذا نفس طلوعها، ويكون التأويل من باب الوجود العيني الخارجي، فتأويل الكلام هو الحقائق الثابتة في الخارج بما هي عليه من صفاتها، وشؤونها، وأحوالها. ينظر: الفتاوى (١٣/ ٢٨٨-٢٨٩). وينظر: الصواعق المرسلة (١/ ١٧٧).

(٤) هو القاسم بن سلّام البغدادي، من كبار أئمة الإسلام، من قُرناء الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه (ت ٢٢٤هـ).

قال ابن تيمية: «وعلمه باللغة في الطبقة العليا، مع ما له من البراعة في بقية العلوم» جواب الاعتراضات المصرية على الفُتيا الحموية ص٣٥. وقال في موضع آخر: «أبو عبيد أحد الأئمة الأربعة، الذين هم الشافعي وأحمد وإسحاق وأبو عبيد؛ وله من المعرفة بالفقه واللغة والتأويل ما هو أشهر من أن يوصف» الفتاوى (٥/ ٥١ الحموية). وقال في موضع آخر: «الإمام المجمع على إمامته وفضله» المنهاج (٨/ ٥٤٣).

بالتأويل من أهل اللغة(١).

كما ذكروا ذلك في تفسير اشتمال الصَّمَّاء(٢)، لأن الفقهاء يعلمون نفس ما أُمر به ونفس ما نُهي عنه، لعلمهم بمقاصد الرسول ﷺ، كما يعلم أتباع أبقراط(٣) وسيبويه(٤)

---

(١) وضح ابن تيمية هذه المقالة في موضع آخر، فقال: «قال أبو عُبيد: والفقهاء أعلم بالتأويل. يقول: هم أعلم بتأويل ما أمر الله به، وما نهى عنه، فيعرفون أعيان الأفعال الموجودة التي أمر بها، وأعيان الأفعال المحظورة التي نهى عنها» الفتاوى (١٧/ ٣٦٩ تفسير سورة الإخلاص).
ينظر: جواب الاعتراضات المصرية على الفُتيا الحموية ص٣٥، درء التعارض (١/ ١٨٤)، بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٢٩٢).

(٢) ونص كلام أبي عبيد، قال: «قال الأصمعي: اشتمال الصَّمَّاء عند العرب: أن يشتمل الرّجل بثوبه، فيُجلّل به جسده كله، ولا يرفع منه جانبًا فيخرج منه يده...
قال أبو عبيد: كأنه يذهب إلى أنه لا يدري لعلّه يُصيبه شيء يريد الاحتراس منه وأن يقيه بيديه فلا يقدر على ذلك لإدخاله إيّاهما في ثيابه، فهذا كلام العرب.
وأما تفسير الفقهاء فإنهم يقولون: هو أن يشتمل بثوب واحد ليس عليه غيره، ثم يرفعه من أحد جانبيه، فيضعه على منكبيه، فيبدو منه فرجه. والفقهاء أعلم بالتأويل في هذا» غريب الحديث لأبي عبيد (٢/ ١١٧-١١٨).
وقرر الإمام ابن خزيمة - رحمه الله - أنه من المحال أن يكون أهل الشِّعر أعلم بلفظ الحديث من علماء الآثار الذين يُعنون بهذه الصناعة، يروونها ويسمعونها من ألفاظ العلماء ويحفظونها، وأكثر طُلّاب العربية إنما يتعلمون العربية من الكتب المُشتراة أو المُستعارة من غير سماع. ينظر: كتاب التوحيد (١/ ٢٢٧).

(٣) هو أبقراط بن أيراقليدس بن أبقراط، تعلم صناعة الطب من أبيه وجده، وقد عاش (٩٥) عامًا، وألف عددًا من الكتب، ككتاب الطبيعة وغيره. ينظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، لابن أبي أصيبعة الخزرجي ص٤٣.

(٤) هو أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، إمام النحاة، تتلمذ على حماد بن سلمة، ثم لازم الخليل بن أحمد الفراهيدي، ويونس بن حبيب، وغيرهما. قال العباس بن الفرج الرياشي: «كان سيبويه سُنيًّا على السنة». (ت١٨٠هـ على المشهور). ينظر: السير (٨/ ٣٥١)، المنتظم (٩/ ٥٤)، طبقات النحويين واللغويين لأبي بكر الزبيدي الأندلسي ص٦٨.
وقد قال ابن تيمية: «بل كتاب سيبويه في النحو إذا فهمه الإنسان كان لسيبويه في قلبه من الحرمة ما لم يكن قبل ذلك» بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٣٣٣).

ونحوهما من مقاصدهم ما لا يُعلم بمجرد اللغة[1]. ولكن تأويل الأمر والنهي لا بد من معرفته بخلاف تأويل الخبر[2].

إذا عرف ذلك، فتأويل ما أخبر الله به عن نفسه المقدَّسة الغنية بما لها من حقائق الأسماء والصفات هو حقيقة نفسه المقدَّسة المتصفة بما لها من حقائق الصفات[3]،

---

(١) فالنحاة أعلم بمراد سيبويه من الأطباء، والأطباء أعلم بمراد أبقراط من النحاة، وكما قال المؤلف: «فمن فسر كلام الشافعي وأحمد ومالك وأبي حنيفة بدقائق الأطباء التي يقصدها بقراط وجالينوس، أو فسر كلام الأطباء بما يختص بدين المسلمين من معاني الحج والصلاة، لكون ذلك المعنى يصلح لذلك اللفظ في الجملة، كان مع كونه من أكذب الناس، من أبعد الناس عن العقل والدين، وأشدهم إفسادًا للعلوم والمخاطبات» بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٢٨٨).

(٢) وضح ابن تيمية موجب التفريق هاهنا بين الطلب والخبر بأن المعمول به لا بد فيه من العلم المفصل، فيلزم معرفة ما يُعمل به تفصيلًا ليعملوا به، وما أخبروا به فليس عليهم معرفته، بل عليهم الإيمان به، وإن كان العلم به حسنًا أو فرضًا على الكفاية، فليس فرضًا على الأعيان، بخلاف ما يُعمل به، ففرضٌ على كل إنسان معرفة ما يلزمه من العمل مفصّلًا، وليس عليه معرفة العلميات مفصّلًا. ينظر: الفتاوى (١٧/ ٣٨٨ تفسير سورة الإخلاص)، (١٣/ ٢٨١ الإكليل)، (٦/ ٥٧).

فالشرائع المأمور بها لا يُكتفى فيها بالإيمان المجمل، بل لا بد من تفصيلها علمًا وعملًا. ينظر: الفتاوى (٢٠/ ٩٩).

وكذا قرر ابن القيم هذا الفرق بأن تأويل الأمر والنهي معرفته فرض على كل مكلَّف؛ لأنه لا يمكنه الامتثال إلا بعد معرفة تأويله، وأن النزاع في تأويل الطلب (الأمر والنهي) سائغ، وقد وقع بين الصحابة رضي الله عنهم، بخلاف الخبر (الصفات)، فإنهم لم يتنازعوا في تأويل شيء من آياته، بل اتفقت كلمتهم وكلمة التابعين بعدهم على إقرارها وإمرارها، مع فهم معانيها، وإثبات حقائقها. ينظر: الصواعق المرسلة (١/ ٢٠٦-٢١٠).

(٣) بيَّن ذلك في غير موضع، فذكر أن التأويل الذي يختص الله تعالى بعلمه، هو حقيقة ذاته وصفاته، كما قال مالك: والكيف مجهول، فإذا قيل: ما حقيقة علمه، وقدرته، وسمعه، وبصره؟ قيل: هذا هو التأويل الذي لا يعلمه إلا الله. ينظر: الفتاوى (١٣/ ٣١٢).

وقال - رحمه الله -: «وأما تأويل ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر؛ فهو نفس الحقيقة التي أخبر عنها، وذلك في حق الله: هو كُنْه ذاته وصفاته التي لا يعلمها غيره، ولهذا قال مالك وربيعة وغيرهما: الاستواء معلوم، والكيف مجهول.

وكذلك قال ابن الماجشون وأحمد بن حنبل وغيرهما من السلف يقولون: إنّا لا نعلم كيفية ما أخبر الله به عن نفسه، وإن علمنا تفسيره ومعناه» درء التعارض (١/ ٢٠٧). ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٣٠٦)، درء التعارض (٥/ ٣٨٢).

وتأويل ما أخبر الله به من الوعد والوعيد هو نفس ما يكون من الوعد والوعيد.

ولهذا ما يجيء في الحديث نعمل بمحكمه ونؤمن بمتشابهه[1]، لأن ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر فيه ألفاظ متشابهة، تشبه معانيها ما نعلمه في الدنيا، كما أخبر أن في الجنة لحمًا ولبنًا وعسلًا وماء وخمرًا ونحو ذلك، وهذا يشبه ما في الدنيا لفظًا ومعنى، ولكن ليس هو مثله، ولا حقيقته كحقيقته[2]. فأسماء الله تعالى وصفاته أَوْلى - وإن كان بينها وبين أسماء العباد وصفاتهم تشابه - أن لا يكون لأجلها الخالق مثل المخلوق، ولا حقيقته كحقيقته[3]. والإخبار عن الغائب[4] لا يُفهم إن لم يُعبَّر عنه

---

(١) والمتشابه هاهنا نسبيّ إضافي، كما وضحه المؤلف في الفتاوى (١٧/ ٣٨٦ تفسير سورة الإخلاص)، كما أن هذا التفريق (نعمل بمحكمه، ونؤمن بمتشابهه) باعتبار الغالب، وإلا فالإيمان بالجميع واجبٌ سواءً كان مُحكمًا أو متشابهًا، كما أن على كل أحد أن يعمل بما استبان له، ويكل ما اشتبه عليه إلى الله تعالى. ينظر: الفتاوى (١٥/ ٣٩٠)، (١٧/ ٣٨٦)، بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٣٧٩).

فالمحكم أخص بالعمل، والمتشابه أخص بالإيمان، ووجه ذلك - كما وضّحه المؤلف - أن المتشابه أخبار كالوعد والوعيد، والمقصود في الخبر الإيمان، بخلاف المحكم، فمنه الأمر والنهي، والمقصود منه العمل والامتثال. ينظر: الفتاوى (١٣/ ٢٨١ الإكليل). وينظر: تفسير ابن جرير (٢/ ٤٩١)، وتفسير ابن أبي حاتم (١/ ٢١٨)، تعظيم قدر الصلاة للمروزي (٣٨٩).

والحثّ على العمل بمحكم النصوص، والإيمان بمتشابهها؛ متواتر عن أصحاب النبي ﷺ وتابعيهم. ينظر: تفسير ابن جرير (٥/ ٢٢٥-٢٢٦)، تفسير ابن أبي حاتم (٢/ ٦٠٠-٦٠١) الإبانة لابن بطّة (٥/ ٢٤٩ رقم ٢٣)، الشريعة للآجرّي (١٥٥)، الفتاوى (١٧/ ٣٨٦ تفسير سورة الإخلاص).

(٢) فهناك تشابه واتفاق في اللفظ والمعنى بين ما في الدنيا والجنة، وهناك اختلاف وافتراق في الحقيقة والكيفية، كما سبق تقريره في مثال (الجنة).

(٣) تقدم تقرير ذلك في غير موضع، قال ابن تيمية: «وذلك هو قياس الأولى والأحرى، فكل ما ثبت للمخلوق من صفات الكمال فالخالق أحق به وأولى وأحرى به منه؛ لأنه أكمل منه؛ ولأنه هو الذي أعطاه ذلك الكمال، فالمعطي الكمال لغيره أولى بأن يكون هو موصوفًا به» بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٣٤٨-٣٤٩).

(٤) كاليوم الآخر. وأما إطلاق (الغائب) على الله عز وجل؛ فإنه موضع نزاع بين الناس، فأثبته طائفة من متكلمي الحنابلة كالقاضي أبي يعلى، وابن عقيل، وابن الزاغوني، وغيرهم، وصاروا يقولون=

بالأسماء المعلومة معانيها في الشاهد، ويُعلم بها ما في الغائب بواسطة العلم بما في الشاهد، مع العلم بالفارق المميِّز، وأن ما أخبر الله به من الغيب أعظم مما يُعلم في الشاهد[1].

=بقياس الغائب على الشاهد، ويريدون بالغائب: الله تعالى، ومنعه طائفة أخرى، واحتجّوا بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ﴾ [الأعراف: ٧].

وفصل الخطاب بين الطائفتين - كما حرره ابن تيمية - أن يقال: اسم (الغيب والغائب) من الأمور الإضافية، يراد به: ما غاب عنا فلم ندركه. ويراد به: ما غاب عنا فلم يدركنا، وذلك لأن الواحد منا إذا غاب عن الآخر مغيبًا مطلقًا لم يُدرك هذا هذا، ولا هذا هذا.

والله - سبحانه - شهيد على العباد، رقيب عليهم، لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، فليس هو غائبًا، وإنما لما لم يَرَه العباد كان غيبًا؛ ولهذا يدخل في الغيب الذي يؤمن به، وليس هو بغائب.

والغيب كثيرًا ما يقرن بالشهادة، وهي أيضًا مصدر، فالشهادة هي المشهود أو الشاهد، والغيب هو إما المغيب عنه فهو الذي لا يشهد نقيض الشهادة، وإما بمعنى الغائب الذي غاب عنا فلم نشهده، فتسميته باسم المصدر فيها تنبيه على النسبة إلى الغير، أي: ليس هو بنفسه غائبًا، وإنما غاب عن الغير، أو غاب الغير عنه.

وعلى كل تقدير فالمعنى في كونه غيبًا هو انتفاء شهودنا له، وهذه تسمية قرآنية صحيحة، فلو أن من أطلق هذه التسمية قال: قياس الغيب على الشهادة، لكانت العبارة موافقة، وأما قياس الغائب ففيه مخالفة في ظاهر اللفظ، ولكن موافقة في المعنى؛ فلهذا حصل في إطلاقه التنازع. ينظر: الفتاوى (١٤/ ٥١-٥٣)، الاستقامة (١/ ١٠٣).

(١) فلولا هذه الأسماء المعلومة في الواقع والشاهد لما فُهم الخطاب، ولا عُقل المراد، فالعقل يفهم القدر المشترك بين الغائب والشاهد، مع ثبوت القدر المميز بينهما، واختصاص كل منهما بما يخصه، ولابن تيمية تقريرات متنوعة في بيان هذا المعنى، منها قوله - رحمه الله -: «السائل إذا سأل عن الرب ما هو؟ أمكن أن يجاب بأجوبة تميزه عما سواه سبحانه، بحيث لا يشركه غيره في الجواب، ويمكن أن يُذكر من الأمور المشتركة بحسب إدراك السائل ما يحصل به من المعرفة ما يشاء الله.

وأما معرفة كُنْه الذات، فذاك لا يمكن بمجرد الكلام، ليس لأنه لا كُنْه لها، لكن لأن تعريف كُنْه الأمور لا يمكن بمجرد العبارات. فإذا قيل: هو نور، لم يمنع هذا أن تكون حقيقته نورًا. كما إذا قيل: هو حي، أو عالم أو قادر، أو موجود.

لكن ليس هو مثل شيء من الأنوار المخلوقة، كما أنه ليس مثل شيء من الأحياء العالمين المخلوقين؛=

وفي الغائب ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر[1]. فنحن إذا أخبرنا الله بالغيب الذي اختص به من الجنة والنار، علمنا معنى ذلك وفهمنا ما أريد منا فهمه بذلك الخطاب، وفسرنا ذلك. وأما نفس الحقيقة المخبَر عنها، مثل التي لم تكن بعد، وإنما تكون يوم القيامة، فذلك من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله. ولهذا لما سئل مالك[2] وغيره من السلف[3] عن قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾

=ولا شيء من الموجودات المخلوقة. ولكن لولا القدر المشترك لما كان في الكلام فائدة. ثم القدر المميز يحصل بالإضافة، فيعلم أنه نور ليس كالأنوار، موجود ليس كالموجودين، حي لا كالأحياء.
وهذا الجواب هو جواب أهل التحقيق من المثبتين الذين ينفون علمَ العبادِ بماهيته وكيفيته، ويقولون: لا تجري ماهيته في مقال، ولا تخطر كيفيته ببال» درء التعارض (١٠/ ٢٧٦-٢٧٧).
وينظر: الفتاوى (٩/ ٦٢ جزء من كتاب نقض المنطق).

(١) هو جزء من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، الذي أخرجه البخاري (٤٧٧٩، ٤٧٨٠)، ومسلم (٢٨٢٤).

(٢) أخرجه الدارمي في الرد على الجهمية (١٠٤)، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٦٤٤)، وأبو نُعيم في الحلية (٦/ ٢٣٥)، والصابوني في عقيدة السلف أصحاب الحديث ص١٨٠-١٨١، والبيهقي في الأسماء والصفات (٢/ ٣٠٦ رقم ٨٦٧)، وابن عبد البر في التمهيد (٧/ ١٥١).
ووثّق ابن تيمية رواته عن الإمام مالك. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٣/ ٣٨١). ونص على أنه مرويّ عن مالك من وجوه متعددة. ينظر: درء التعارض (٦/ ٢٦٥)، الحموية ص٣٠٤-٣٠٥. وصحح إسناده الذهبي في العلو (٢/ ٩٥٢ رقم ٣٤٤)، وجوّد إسناده ابن حجر في الفتح (١٣/ ٤٠٧).
وعلق الإمام عثمان بن سعيد الدارمي على كلام الإمام مالك يقوله: «وصَدَق مالك، لا يُعقل منه (كيف)، ولا يُجهل منه (الاستواء)، والقرآن ينطق ببعض ذلك في غير آية» الرد على الجهمية ص٦٧.
وقال الذهبي: «هذا ثابت عن مالك، وتقدّم نحوه عن ربيعة شيخ مالك، وهو قول أهل السنة قاطبة: أن كيفية الاستواء لا نعقلها، بل نجهلها، وأن استواءه معلوم كما أخبر في كتابه، وأنه كما يليق به...» العلو (٢/ ٩٥٤).

(٣) رُوي هذا الأثر عن أم المؤمنين أم سلمة رضي الله عنها، كما عند ابن بطّة في الإبانة (٣/ ١٦٢ رقم ١٢٠ تتمة الرد على الجهمية)، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٦٦٣)، وابن قدامة في إثبات صفة العلو ص١٠٩، والذهبي في العلو للعلي العظيم (١/ ٦٢٩ رقم ١٦٥). لكنه لا يثبت عنها، ففي إسناده: أبو كنانة محمد بن الأشرس السُّلمي النيسابوري، وهو متهم، وقد ضعّفه الدارقطني، وتركه ابن الأخرم وغيره. وأبو عمير الحنفي لا يُعرف. =

[طه: ٥] قالوا: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. وكذلك قال ربيعة شيخ مالك قبله: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، ومن الله البيان، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا الإيمان[1]. فبيّن أن الاستواء معلوم، وأن كيفية

=قال ابن تيمية: «وقد رُوي هذا الجواب عن أم سلمة رضي الله عنها موقوفًا ومرفوعًا، ولكن ليس إسناده مما يُعتمد عليه» الفتاوى (٥/ ٣٦٥).

وقال الذهبي: «هذا القول محفوظ عن جماعة؛ كربيعة الرأي، ومالك الإمام، وأبي جعفر الترمذي. فأما عن أم سلمة فلا يصح؛ لأن أبا كنانة ليس بثقة، وأبو عمير لا أعرفه» العلو للعلي العظيم (١/ ٦٣٠-٦٣١).

(١) أخرجه ابن بطّة في الإبانة (٣/ ١٦٣-١٦٤ رقم ١٢١ الرد على الجهمية)، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٦٦٥)، والبيهقي في الأسماء والصفات (٢/ ٣٠٦ رقم ٨٦٨)، وغيرهم.

قال ابن تيمية: «وهذا الجواب ثابت عن ربيعة شيخ مالك» الفتاوى (٥/ ٣٦٥). وقال في موضع آخر: «ورواه الخلال بإسناد كلهم ثقات» درء التعارض (٦/ ٢٦٤-٢٦٥)، الحموية ص٣٠٣. وقال في موضع آخر: «بأسانيد كلهم أئمة» الفتاوى (٥/ ١٣٩). وصححه الذهبي في العلو للعلي العظيم (٢/ ٩١١ رقم ٣٢٢).

وقرر ابن تيمية في غير موضع أن العلماء تلقوا هذا الكلام بالقبول، وليس في أهل السنة من ينكره. ينظر: الفتاوى (٣/ ١٦٧، ١٩٥)، (١٣/ ٣٠٩)، (١٧/ ٣٧٣).

وقول ربيعة: «من الله البيان...» جاء عن غير واحد من السلف، منهم: الزهري، والأوزاعي. ينظر: الحلية لأبي نُعيم (٣/ ٣٦٩)، وعقيدة السلف أصحاب الحديث للصابوني ص٢٤٩، وعلقه البخاري في صحيحه عن الزهري (كتاب التوحيد، الباب ٤٦).

وبيَّن ذلك ابن تيمية في غير موضع، ومنها قوله - رحمه الله -: «فقول ربيعة ومالك: (الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول) موافق لقول الباقين: (أمِرُّوها كما جاءت بلا كيف)، فإنما نَفَوا علم الكيفية، ولم ينفُوا حقيقة الصفة. ولو كان القوم قد آمنوا باللفظ المجرد من غير فَهْم لمعناه على ما يليق بالله لما قالوا: (الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول)، ولما قالوا: (أمِرُّوها كما جاءت بلا كيف)، فإن الاستواء حينئذٍ لا يكون معلومًا، بل مجهولًا بمنزلة حروف المعجم. وأيضًا: فإنه لا يُحتاج إلى نفي علم الكيفية، إذا لم يفهم من اللفظ معنى، وإنما يُحتاج إلى نفي علم الكيفية إذا أُثبتت الصفات» الفتوى الحموية ص٣٠٦.

وقال في موضع آخر: «بيَّن مالك أن معنى الاستواء معلوم، وأن كيفيته مجهولة، فالكيف المجهول هو من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله، وأما ما يعلم من الاستواء وغيره فهو من التفسير الذي بينه الله ورسوله» درء التعارض (١/ ٢٧٨).

وقال في موضع آخر: «بيَّن أن كيفية استوائه مجهولة للعباد، فلم ينفوا ثبوت ذلك في نفس الأمر، ولكن نفوا علم الخلق به» درء التعارض (٢/ ٣٥).

ذلك مجهولة[1].

ومثل هذا يوجد كثيرًا في كلام السلف والأئمة، ينفون علم العباد بكيفية صفات الله، وأنه لا يعلم كيف الله إلا الله، فلا يعلم ما هو إلا هو[2]. وقد قال النبي ﷺ: «لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك»[3] وهذا في صحيح مسلم وغيره[4].

وقال في الحديث الآخر: «اللهم إني أسألك بكل اسم هو لك، سميت به نفسك، أو أنزلته في كتابك، أو علمته أحدًا من خلقك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك». وهذا الحديث في المسند، وصحيح أبي حاتم[5].

---

(١) الحاصل أن مقالة مالك وشيخه ربيعة ونحوهم، تؤكد قاعدة: إنّا نعلم ما أُخبرنا به من وجه دون وجه، فالاستواء وسائر الصفات معلومة المعاني، مجهولة الكيفيات، فلها تأويل نعلمه وهو تفسيرها وفهمها، ولها تأويل لا نعلمه وهو كيفيتها وكنهها.

(٢) بيَّن ابن تيمية أن أهل السنة والجماعة يقررون أنه لا يقال في صفات الله عز وجل: كيف؟ ولا في أفعاله: لِمَ؟ وذَكَر أن السلف والأئمة نفوا علمنا الآن بكيفيته كقول مالك رحمه الله، ولم ينفوا أن يكون في نفس الأمر له حقيقة يعلمها هو، لكنّ كثيرًا من الجهمية - من المعتزلة وغيرهم - ينفون أن يكون له ماهية وحقيقة وراء ما علموه. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٣-٥)، جامع المسائل (٨/ ١٨٦).

(٣) قال ابن القيم: «اعترافا بأن شأنه وعظمته ونعوت كماله وصفاته أعظم وأجل من أن يحصيها أحد من الخلق، أو بلغ أحد حقيقة الثناء عليه غيره سبحانه» شفاء العليل (٣/ ١٣٤١ خاتمة الباب ٢٦).

(٤) أخرجه مسلم (٤٨٦)، وأبو داود (٨٧٩)، والترمذي (٣٤٩٣)، وأحمد (٢٤٣١٢، ٢٥٦٥٥) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٥) أخرجه أحمد (٣٧١٢، ٤٣١٨)، وابن حبان (٩٧٢)، والطبراني في المعجم الكبير (١٠٣٥٢)، وفي الدعاء (١٠٣٥)، وابن السُّنّي في عمل اليوم والليلة (٣٣٩، ٣٤٠)، والشاشي في مسنده (٢٨٢)، والحاكم (١/ ٦٩٠)، والبيهقي في الأسماء والصفات (١/ ٢٧ رقم ٧، ٨)، وفي الدعوات الكبير (١٨٤) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه مرفوعًا: «اللهم إني عبدك ابن عبدك...». وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (١٩٩)، والكلم الطيب ص١١٩.

وأفاد ابن تيمية أنه ينبغي للمرأة إذا أرادت الدعاء بهذا أن تقول: «اللهم إنّي أَمَتُك بنت عبدك، ابن أَمَتك»، فهو أولى وأحسن، وإن كان قولها: عبدك ابن عبدك له مخرج في العربية، كلفظ الزوج. ينظر: الفتاوى (٢٢/ ٤٨٨).

وقد أخبر فيه أن لله من الأسماء ما استأثر به في علم الغيب عنده، فمعاني هذه الأسماء التي استأثر الله بها في علم الغيب عنده لا يعلمها غيره.

والله - سبحانه وتعالى - أخبرنا أنه عليم، قدير، سميع، بصير، غفور، رحيم، إلى غير ذلك من أسمائه وصفاته؛ فنحن نفهم معنى ذلك، ونميز بين العلم والقدرة، وبين الرحمة والسمع والبصر، ونعلم أن الأسماء كلها اتفقت في دلالتها على ذات الله، مع تنوع معانيها، فهي متفقة متواطئة من حيث الذات، متباينة من جهة الصفات(٦).

وكذلك أسماء النبي ﷺ(٧)، مثل: محمد، وأحمد، والماحي(٨)، والحاشر(٩)،

---

(٦) في قوله: «والله سبحانه أخبرنا أنه عليم...» إلى قوله: «متباينة من جهة الصفات» تقرير وتأكيد على أن نصوص أسماء الله - وما دلت عليه من صفات - معلومة المعاني، فنحن نفهمها ونميز بينها، فليست أعلامًا محضة لا يُفهم منها معنى. ينظر: الفتاوى (١٣/ ٢٩٧).

ويُلحظ أن المؤلف عبر بقوله: «ونميز بين العلم والقدرة»، ولم يقل: «ونغاير...»، لما في لفظ (الغير) من الإجمال والاشتراك، كما بسطه المؤلف في عدة مواضع. والله أعلم.

وأشار المؤلف إلى مسألة: هل أسماء الله متفقة أم متباينة، وأن التحقيق في ذلك أنها متفقة من حيث الذات، متباينة من حيث الصفات. وهذه المسألة ونظائرها تعد شواهد على أن معاني الصفات معلومة، وأن كل صفة لها معنى يميزها عن سائر الصفات.

(٧) بيَّن ابن القيم أن أسماءه ﷺ نوعان:

١ - خاص لا يشاركه فيه غيره من الرسل، كمحمد، وأحمد، والعاقب، والحاشر...

٢ - ما يشاركه في معناه غيره من الرسل، ولكن له منه كماله، فهو مختص بكماله دون أصله، كرسول الله، ونبيه، وعبده، والمبشر، والنذير... ينظر: زاد المعاد (١/ ٨٦).

قال ابن تيمية - رحمه الله -: «ولهذا كان من أسماء هذا الرسول: محمد، وأحمد، والماحي، والحاشر، والعاقب... ونحو ذلك من الأسماء التي يختص هو بمعاني بعضها، ويختص بكمال معاني باقيها، فليس في الرسل من يسمى بأسمائه مطلقًا، وإن كان يَشركه في بعض إطلاق بعض أسمائه عليه لمشاركته له في بعض معانيها» جواب الاعتراضات المصرية على الفُتيا الحموية ص١٣١.

(٨) الذي يمحو الله تعالى به ﷺ الكفرَ.

(٩) الذي يُحشر الناس على قدميه، أي: أنه يُحشر قبل الناس، ويحتمل أنه أول من يُحشر. ينظر: فتح الباري (٦/ ٥٥٧).

والعاقب[١]. وكذلك أسماء القرآن مثل القرآن، والفرقان، والهدى، والنور، والتنزيل، والشفاء، وغير ذلك[٢]. ومثل هذه الأسماء تنازع الناس فيها؛ هل هي من قبيل المترادفة[٣] لاتحاد الذات، أو من قبيل المتباينة لتعدد الصفات، كما إذا قيل: السيف، والصارم، والمهند؛ وقصد بالصارم معنى الصرم، وفي المهند النسبة إلى الهند؟ والتحقيق أنها مترادفة في الذات، متباينة في الصفات[٤].

(١) الذي ليس بعده نبي. ينظر: فتح الباري (٦/ ٥٥٧).

(٢) بيَّن ابن تيمية شيئًا من معاني أسماء القرآن، فقال: «سُمي (كتابًا) باعتبار أنه مجموع مكتوب، تُحفظ حروفه، ويُقرأ ويُكتب، وسُمي (فُرقانًا) باعتبار أنه يفرق بين الحق والباطل، كما سمي (هُدى) باعتبار أنه يهدي إلى الحق، و(شفاء) باعتبار أنه يشفي القلوب من مرض الشبهات والشهوات» الفرقان بين الحق والبطلان ص١٩٤ ت. العصلاني. وينظر جملة من معاني أسماء القرآن في تفسير ابن جرير الطبري (١/ ٨٩ فما بعدها).

(٣) اختلف أهل العلم في وقوع الترادف في اللغة؛ فذهب الجمهور إلى أنه واقع في اللغة، وبه قال: سيبويه، وابن جِنّي، وغيرهم. ينظر أدلتهم في: الكتاب لسيبويه (١/ ٢٤)، الخصائص (٢/ ١١٣- ١١٤)، البحر المحيط (٢/ ١٠٥). وألّف الرُّماني المعتزلي كتابه (الألفاظ المترادفة) واختار فيه هذا القول، وذكر فيه كثيرًا من الألفاظ التي قال بترادفها، بل قرر الآمدي أن الذين منعوا من وقوعه شذوذ من الناس. ينظر: الإحكام (٢/ ٢٣).

وذهب جماعة إلى منع وقوعه في اللغة، وبه قال: ابن الأعرابي، وابن فارس، والزّجّاج، وابن الأنباري، والراغب، وغيرهم. ينظر أدلتهم: الأضداد لابن الأنباري ص٧-٨، الصاحبي ص١١٥، المفردات ص٥٥. وألف أبو هلال العسكري في منع الترادف كتابه (الفروق اللغوية) ينظر فيه ص١٠-١١.

وأما ابن تيمية؛ فقد قرر - رحمه الله - أن الترادف في اللغة قليل، وأما في ألفاظ القرآن فإما نادر وإما معدوم، وأنه قل أن يعبر عن لفظ واحد بلفظ يؤدّي جميع معناه؛ بل يكون فيه تقريب لمعناه، وهذا من أسباب إعجاز القرآن. ينظر: الفتاوى (١٣/ ٣٤١).

(٤) قرر ابن تيمية هنا أنها مترادفة في الذات، ومتباينة في الصفات، وسماها في موضع آخر بالألفاظ المتكافئة، وهي الألفاظ الواقعة بين المترادفة والمتباينة. ينظر: الفتاوى (٦/ ٦٣)، (١٣/ ٣٣٣ مقدمة في أصول التفسير).

قال - رحمه الله -: «والإنصاف أنها متفقة في الدلالة على الذات، متنوعة في الدلالة على الصفات، فهي قسم آخر قد يسمى المتكافئة، وأسماء الله الحسنى، وأسماء رسوله ﷺ، وكتابه؛ من هذا=

ومما يوضح هذا[1] أن الله وصف القرآن كله بأنه محكم وبأنه متشابه، وفي موضع آخر جعل منه ما هو محكم ومنه ما هو متشابه[2]، فينبغي أن يُعرف الإحكام والتشابه

=النوع» الفتاوى (٢٠/ ٤٢٤ الحقيقة والمجاز).

وقال في موضع آخر: «أسماء الله الحسنى ليست مترادفة بحيث يكون معنى كل اسم هو معنى الاسم الآخر، ولا هي أيضًا متباينة التباين في المسمى وفي صفته، بل هي من جهة دلالتها على المسمى كالمترادفة، ومن جهة دلالتها على صفته كالمتباينة، وهذا القسم كثير، ومنه أسماء النبي ﷺ، وأسماء القرآن، وغير ذلك، وبعض الناس يجعلون هذا قسمًا من المترادفات، وبعضهم يجعله من المتباين قسمًا ثالثًا قد يسميه المتكافئ» التسعينية (٣/ ٨٠٨-٨٠٩).

وإذا تقرر أن أسماء الله متباينة من حيث الصفات، وأن لكل اسم أو صفة معنى يخصه ويتميز به، فإن في ذلك ردًا على المعتزلة الزاعمين أن أسماء الله أعلام محضة لا تدل على معنى. وردًا على المتفلسفة القائلين بأن الصفة هي الأخرى، وأن الصفة هي الموصوف.

ينظر: الرد على الشاذلي ص١٢٢-١٢٣، جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية ص١٣١، جامع المسائل (٤/ ٤١٤)، الفتاوى (١٣/ ٩ الفرقان بين الحق والبطلان).

(١) قوله: «ومما يوضح هذا...» إلى آخر كلامه عن الإحكام الخاص والتشابه الخاص: لعل المقصود بذلك هو مزيد ترسيخ وتأكيد لقاعدة: «إنّا نعلم ما أخبرنا به من وجه دون وجه»، فإن القرآن كله محكم الإحكام العام، وهو الإتقان فلا تناقض فيه ولا اختلاف، كما أن القرآن كله متشابه التشابه الذي يعمّه، وهو التماثل والتناسب، وهذا كله يوجب أن آيات القرآن مفهومة المعاني، واضحة الدلالات، كما أن القرآن توصف بعض آياته بالإحكام الخاص، وبعضها بالتشابه الخاص، والإحكام الخاص هو الواضح الذي لا يحتاج إلى بيان، فهذا شاهد آخر على أن معانيه مفهومة بينة، وكذا التشابه الخاص الذي يحتاج إلى بيان، متشابه مقرون بالإحكام والبيان، ثم إنه متشابه على أقوام دون آخرين «فذلك الاشتباه لا يمنع كونه مبيّنًا محكمًا» بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٣٧٨).

(٢) بيَّن ابن تيمية هذا المحكم الخاص والمتشابه الخاص، فتارة يذكر أن المحكم ما استقل بنفسه ولم يحتج إلى بيان، والمتشابه ما لم يظهر معناه واحتاج إلى بيان. ينظر: الفتاوى (١٧/ ٣٨٤، ٣٩١).

وتارة ينقل معنى ذلك عن الإمام أحمد بن حنبل، وأنه قال: المحكم الذي ليس فيه اختلاف، والمتشابه الذي يكون في موضع كذا وفي موضع كذا. ينظر: الفتاوى (١٣/ ٢٧٥).

وقرر ابن القيم أنه لا يُعرف عن أحد من الصحابة قطّ أن المتشابهات آيات الصفات، بل المنقول عنهم خلافه؛ فكيف تكون متشابهة وهم لا يتنازعون في شيء منها، وآيات الأحكام (الأوامر والنواهي) محكمة، ومع ذلك فقد تنازعوا بينهم في بعضها. ينظر: الصواعق المرسلة (١/ ٢١٣)، الفتاوى (١٧/ ٤٢٣-٤٢٤).

قال ابن تيمية: «إن الصحابة والتابعين لم يمتنع أحد منهم عن تفسير آية من كتاب الله، ولا قال هذه=

الذي يعمه، والإحكام والتشابه الذي يخص بعضه[1].

قال تعالى: ﴿الٓر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١] فأخبر أنه أحكم آياته كلها[2]، وقال تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا﴾ [الزمر: ٢٣] فأخبر أنه كله متشابه.

والحكم هو الفصل بين الشيئين[3]، والحاكم يفصل بين الخصمين، والحكمة فصل بين المشتبهات علمًا وعملًا، إذا مُيِّز بين الحق والباطل، والصدق والكذب، والنافع والضار، وذلك يتضمن فعل النافع وترك الضار، فيقال: حَكَمْت السَّفيه وأَحْكَمْته

=من المتشابه الذي لا يعلم معناه، ولا قال قطّ أحد من سلف الأمة ولا من الأئمة المتبوعين: إن في القرآن آيات لا يعلم معناها، ولا يفهمها رسول الله ﷺ، ولا أهل العلم والإيمان جميعهم، وإنما قد ينفون علم بعض ذلك عن بعض الناس، وهذا لا ريب فيه. وإنما وضع هذه المسألة المتأخرون من الطوائف بسبب الكلام في آيات الصفات، وآيات القدر، وغير ذلك» الفتاوى (١٣/ ٢٨٥).

(١) ونص على ذلك أيضًا العلامة محمد الأمين الشنقيطي، حيث قال: «اعلم أن بعض الآيات دل على كون القرآن كله مُحكمًا... وبعضها دل على كونه كله متشابهًا... ولا معارضة بين الآيات؛ لأن معنى كونه كله مُحكمًا هو اتصاف جميعه بالإحكام الذي هو الإتقان؛ لأن جميعه في غاية الإتقان في ألفاظه ومعانيه، أحكامه عدل، وأخباره صدق، وهو في غاية الفصاحة والإعجاز، والسلامة من جميع العيوب، ومعنى كونه كله متشابهًا أن آياته يُشبه بعضها بعضًا في الإعجاز، والصدق، والعدل، والسلامة من جميع العيوب...» مذكرة في أصول الفقه ص٩٢-٩٣ باختصار. وينظر: الإتقان للسيوطي (٤/ ١٣٣٥)، والجواهر الحسان للعلامة السعدي ص٦٠-٦١.

(٢) وزاد المؤلف هذا المعنى بيانًا، فقال: «قوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ [هود: ١] فقد فصّله بعد إحكامه، بخلاف من تكلم بكلام لم يُحكمه، وقد يكون في الكلام المحكم ما لم يُبيِّنه لغيره، فهو - سبحانه - أحكم كتابه ثم فصله لعباده...» الفتاوى (١٥/ ١٠٦).

(٣) وضح ابن تيمية - في كتاب آخر - أن الحكم هو الفصل بين الشيئين بالحق، وكذلك الحد هو الفصل بين الشيئين، والمنع جزء مسمّاه، فالمنع بعض معنى الفصل، فإن الفصل بين الشيئين يتضمن منع كل منها من الآخر، وإلا فليس كل من منع غيره من شيء قيل إنه أحكمه، حتى يكون منعًا بحق، وحتى يكون ممنوعًا من شيء دون شيء. والحكمة هي الفصل بين الحق والباطل، والخير والشر، والصدق والكذب، علمًا وعملًا. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٣٤٦).

إذا أخذت على يديه، وحَكَمْت الدَّابَّة وأحْكَمْتها إذا جعلت لها حَكَمَة وهو ما أحاط بالحنك من اللجام[٤]، وإحكام الشيء إتقانه، فإحكام الكلام إتقانه بتمييز الصدق من الكذب في أخباره، وتمييز الرشد من الغي في أوامره.

والقرآن كله محكم بمعنى الإتقان[٥]، فقد سماه الله حكيمًا بقوله: ﴿الٓر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾ [يونس: ١] فالحكيم بمعنى الحاكم، كما جعله يقص بقوله: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَقُصُّ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [النمل: ٧٦]، وجعله مفتيًا في قوله: ﴿قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ﴾ [النساء: ١٢٧] أي: ما يتلى عليكم يفتيكم فيهن، وجعله هاديًا ومبشرًا في قوله: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ﴾ [الإسراء: ٩][٦].

وأما التشابه الذي يعمه فهو ضد الاختلاف[٧] المنفي عنه في قوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢][٨]، وهو الاختلاف المذكور في

(٤) ينظر: تهذيب اللغة (٤/ ٦٩)، لسان العرب (١٢/ ١٤٠ مادة «حكم»).

(٥) قال ابن جرير: «أحكم الله آياته من الدَّخَلِ، والخلل والباطل، ثم فصّلها بالأمر والنهي. وذلك أن إحكام الشيء إصلاحه وإتقانه، وإحكام آيات القرآن إحكامها من خلل يكون فيها، أو باطل يَقْدِرُ ذو زيغ أن يطعن فيها من قِبله» تفسير ابن جرير (١٢/ ٣١٠). وينظر: الإتقان للسيوطي (٤/ ١٣٣٥).

(٦) قال ابن تيمية عن هذه الآية: «وما أحسن ما وصف الله به كتابه بقوله: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩] فأقوم الطرق إلى أشرف المطالب ما بعث الله به رسوله» الرد على المنطقيين ص١٦٢.

(٧) بيَّن ابن تيمية أن لفظ (الاختلاف) في القرآن يراد به التضاد والتعارض والتناقض؛ لا يراد به مجرد عدم التماثل - كما هو اصطلاح كثير من النظّار - ومنه قوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، وقوله: ﴿إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُخْتَلِفٍ ۝٨ يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ﴾ [الذاريات: ٨، ٩]، وقوله: ﴿وَلَكِنِ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ﴾ [البقرة: ٢٥٣]. ينظر: الفتاوى (١٣/ ١٩)، درء التعارض (١/ ٢٧٤)، بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٣٤٠)، درء التعارض (١/ ٢٧٤).

(٨) احتج ابن تيمية في الرد على النصارى بهذه الآية، فقال: «فكل كتاب ليس من عند الله لا بد أن يكون فيه تناقض، وما كان من عند الله لا يتناقض، وحينئذٍ فإن كان متناقضًا لم يجز لهم الاحتجاج بشيء=

قوله: ﴿إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ ۝٨ يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ﴾ [الذاريات: ٨، ٩][(١)].

فالتشابه هنا هو تماثل الكلام وتناسبه، بحيث يصدِّق بعضه بعضًا[(٢)]، فإذا أمر بأمر لم يأمر بنقيضه في موضع آخر، بل يأمر به، أو بنظيره، أو بملزوماته، وإذا نهى عن شيء لم يأمر به في موضع آخر، بل ينهى عنه، أو عن نظيره، أو عن لوازمه، إذا لم يكن هناك نسخ.

وكذلك إذا أخبر بثبوت شيء لم يخبر بنقيض ذلك، بل يخبر بثبوته، أو بثبوت ملزوماته، وإذا أخبر بنفي شيء لم يثبته، بل ينفيه، أو ينفي لوازمه، بخلاف القول المختلف الذي ينقض بعضه بعضًا، فيُثبت الشيء تارة وينفيه أخرى، أو يأمر به وينهى عنه في وقت واحد، أو يفرق بين المتماثلين فيمدح أحدهما ويذم الآخر،

=منه، فإنه ليس من عند الله، وإن لم يكن متناقضًا ثبت أن ما فيه من عموم رسالته (أي: رسالة نبينا محمد ﷺ)، وأنه رسول إليهم، فليس فيه شيء يناقضه، فإن ما جاء من عند الله لا يتناقض» الجواب الصحيح (١/ ٣٧٩ ط. العسكر).

(١) وكما قال المؤلف: «يجب أن يعلم أن الحق لا ينقض بعضًا بعضًا، بل يصدق بعضًا بعضًا، بخلاف الباطل، فإنه مختلف متناقض، كما قال تعالى: ﴿إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ﴾ [الذاريات: ٨] الجواب الصحيح (٤/ ٣٩٥).

(٢) جاء هذا المعنى للتشابه العام عن عامة السلف، مع تنوع في عباراتهم في ذلك، فقد قال ابن عباس رضي الله عنهما: «القرآن يُشبه بعضه بعضًا، ويرد بعضه على بعض». وقال سعيد بن جبير: «يشبه بعضه بعضًا، ويصدق بعضه بعضًا، ويدلّ بعضه على بعض». وقال قتادة: «الآية تشبه الآية، والحرف يشبه الحرف». ينظر: تفسير ابن جرير (٢٠/ ١٩٠-١٩١)، زاد المسير (٧/ ١٧٥)، تفسير ابن كثير (٧/ ٩٤)، بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٣٣٩-٣٤٠).

وعلّق ابن تيمية على قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ﴾ [الزمر: ٢٣] بقوله: «فوصفه هنا كله بأنه متشابه، أي: متفق غير مختلف، يصدق بعضه بعضًا، وهو عكس المتضاد المختلف، المذكور في قوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، وقوله: ﴿إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ ۝٨ يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ﴾ [الذاريات: ٨، ٩]، فإن هذا التشابه يعم القرآن، كما أن إحكام آياته تعمه كله» الفتاوى (١٧/ ٣٨٤).

فالأقوال المختلفة هنا هي المتضادة، والمتشابهة هي المتوافقة[1].

وهذا التشابه يكون في المعاني وإن اختلفت الألفاظ، فإذا كانت المعاني يوافق بعضها بعضًا، ويعضد بعضها بعضًا، ويناسب بعضها بعضًا، ويشهد بعضها لبعض، ويقتضي بعضها بعضًا؛ كان الكلام متشابهًا، بخلاف الكلام المتناقض الذي يضاد بعضه بعضًا.

فهذا التشابه العام لا ينافي الإحكام العام، بل هو مصدق له، فإن الكلام المحكم المتقن يصدق بعضه بعضًا، لا يناقض بعضه بعضًا[2].

بخلاف الإحكام الخاص، فإنه ضد التشابه الخاص[3]، فالتشابه الخاص هو مشابهة الشيء لغيره من وجه مع مخالفته له من وجه آخر، بحيث يشتبه على بعض الناس أنه هو أو هو مثله، وليس كذلك، والإحكام هو الفصل بينهما بحيث لا يشتبه أحدهما بالآخر. وهذا التشابه إنما يكون لقدر مشترك بين الشيئين مع وجود الفاصل بينهما.

ثم من الناس من لا يهتدي للفصل بينهما، فيكون مشتبهًا عليه، ومنهم من يهتدي إلى ذلك، فالتشابه الذي لا تمييز معه قد يكون من الأمور النِّسبية الإضافية، بحيث يشتبه

---

(١) بين ابن تيمية ذلك في موضع آخر، فذكر أنه يأمر بالشيء الحَسَن وما يماثله، وينهى عن الشيء السيئ وعما يماثله، لا يتناقض، فيحكم على المثلين بحكمين مختلفين.
وكذلك المدح والذم؛ يمدح الشيء وما يماثله، ويذم الشيء ويذم ما يماثله، وكذلك في الترغيب والترهيب، والوعد والوعيد، وكلام المخلوقين لا يخلو عن نوع من التناقض والاختلاف. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٣٤١).

(٢) فلا منافاة بين التشابه العام والإحكام العام، بل إن بينهما تلازمًا.

(٣) الإحكام الخاص الذي ظهر معناه، فلا يحتاج إلى بيان (كما سبق)، والتشابه الخاص ما لم يظهر معناه، فاحتاج إلى بيان (كما سبق).

على بعض الناس دون بعض(١)، ومثل هذا يعرف منه أهل العلم ما يزيل عنهم هـذا الاشتباه، كما إذا اشتبه على بعض الناس ما وعدوا به في الآخرة بما يشهدونه في الدنيا فظن أنه مثله، فعلم العلماء أنه ليس هو مثله، وإن كان مشبهًا له من بعض الوجوه(٢).

(١) بيَّن ابن تيمية ذلك في غير موضع، فقرر أن التشابه أمر نسبي، فقد يتشابه عند هذا ما لا يتشابه عند غيره، وأن كلام السلف يدل على أن التشابه أمر إضافي نسبي.
قال ابن تيمية - رحمه الله -: «الصحيح أن التشابه أمر نسبي، فقد يتشابه عند هذا ما لا يتشابه عند غيره، ولكن ثَمَّ آيات محكمات لا تشابه فيها على أحد، وتلك المتشابهات إذا عُرف معناها صارت غير متشابهة؛ بل القول كله مُحكم، كما قال: ﴿أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ [هود: ١]» الفتاوى (١٣/ ١٤٤).
وقال في موضع آخر: «كلام السلف في ذلك يدل على أن التشابه أمر إضافي، فقد يشتبه على هذا ما لا يشتبه على هذا، فعلى كل أحدٍ أن يعمل بما استبان له، ويَكِل ما اشتبه عليه إلى الله» الفتاوى (١٧/ ٣٨٦ تفسير سورة الإخلاص). ينظر: الفتاوى (١٧/ ٣٩١)، (١٧/ ٣٩٦ تفسير سورة الإخلاص)، الفتاوى (١٧/ ٤٠٠)، بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٣٦٥)، (٨/ ٣٧٦).
وقرر أيضًا أن الصحابة والتابعين فسروا جميع القرآن، وكانوا يقولون: إن العلماء يعلمون تفسيره وما أريد به. ينظر: درء التعارض (١/ ٢٠٧).
وقد أشار العلامة محمد رشيد رضا - رحمه الله - إلى أنه ليس في كتب التفسير التي وجدها ما يروي الغليل في هذه المسألة (المتشابه)، إلا ما وجده في كلام ابن تيمية، حيث قال: «كنا قرأنا بعضه من قبل في تفسيره لسورة الإخلاص، فرجعنا إليه، وقرأناه بإمعان، فإذا هو منتهى التحقيق والعرفان والبيان، الذي ليس وراءه بيان، أثبت فيه أنه ليس في القرآن كلام لا يُفهم معناه، وأن المتشابه إضافي إذا اشتبه فيه الضعيف لا يشتبه فيه الراسخ، وأن التأويل الذي لا يعلمه إلا الله تعالى هو ما تؤول إليه تلك الآيات في الواقع ككيفية صفات الله تعالى، وكيفية عالم الغيب من الجنة والنار وما فيهما... فليست نار الآخرة كنار الدنيا، وإنما هي شيء آخر، وليست ثمرات الجنة ولَبنها وعسلها من جنس المعهود لنا في هذا العالَم، وإنما هو شيء آخر يليق بذلك العالَم ويناسبه...
إنما غلط المفسرون في تفسير التأويل في الآية؛ لأنهم جعلوه بالمعنى الاصطلاحي، وإن تفسير كلمات القرآن بالمواضعات الاصطلاحية قد كان منشأ غلط يصعب حصره» تفسير المنار (٣/ ١٤٢-١٤٣) باختصار.

(٢) يوضح ذلك ما ذكره ابن تيمية عن نوعي المتشابه في القرآن، فأحدهما: يكون بسبب المستمع لقصور منه أو تقصير، فهذا لا يختص بنوع من الكلام. والثاني: التشابه الذي يكون في نفس الآية، فهذا لا يكون إلا مقرونًا بالإحكام والبيان والهدى، فإن الله قد أحكم كتابه كله، وجعله هدى، وأمر بتدبره. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٤٩٤-٤٩٧).

ومن هذا الباب الشُّبه التي يضل بها بعض الناس[1]، وهي ما يشتبه فيها الحق بالباطل، حتى يشتبه على بعض الناس، ومن أوتي العلم بالفصل بين هذا وهذا لم يشتبه عليه الحق بالباطل[2].

والقياس الفاسد إنما هو من باب الشبهات، لأنه تشبيه للشيء في بعض الأمور بما لا يشبهه فيه، فمن عرف الفصل بين الشيئين اهتدى للفرق الذي يزول به الاشتباه والقياس الفاسد[3].

وما من شيئين إلا ويجتمعان في شيء، ويفترقان في شيء، فبينهما اشتباه من وجه وافتراق من وجه[4].

---

(١) فالشبهة ليست حقًّا بينًا ولا باطلًا محضًا، بل يشتبه فيها الحق بالباطل. قال ابن تيمية: «ولا يشتبه على الناس الباطل المحض، بل لا بد أن يُشاب بشيء من الحق» الفتاوى (٨/ ٣٧).
وقال الفيومي: «الشبهة في العقيدة المأخذ الملبس، سُمّيت شبهة؛ لأنها تُشبه الحق» المصباح المنير (١/ ٣٥٨).

(٢) التشابه لا يُتصور أن يخلو منه خطاب، ولو كان في غاية البيان والفصاحة - كما هو خطاب القرآن - لكن هذا من ضرورة نقص بني آدم، فإنه ليس كل أحد يمكنه فهم كل كلام، كما قرره ابن تيمية. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٣٧٩).

(٣) بيَّن ابن تيمية - في كتاب آخر - القياس الفاسد: بأن الشيئين إذا اشتركا وتشابها في بعض الأشياء، لزم اشتراكهما وتماثلهما في غير ذلك مما ليس من لوازم المشترك، وبيَّن - رحمه الله - أن هذا كله خطأ فاحش، وبعضه أفحش من بعض؛ فإن الشيئين إذا اشتركا في شيء لزم أن يشتركا في لوازمه، فإن ثبوت الملزوم يقتضي ثبوت اللازم، فأما ما ليس من لوازمه، فلا يجب اشتراكهما فيه. ينظر: درء التعارض (٧/ ٦٠).
فالغلط في القياس يقع من تشبيه الشيء بخلافه، وأخذ القضية الكلية باعتبار القدر المشترك من غير تمييز بين نوعيها، فهذا هو القياس الفاسد. ينظر: الفتاوى (٦/ ٢٩٩)، (٢٠/ ٥٤٢).
ولذلك قرر - رحمه الله - أنه ليس في الشريعة ما يخالف قياسًا صحيحًا، لكن فيها ما يخالف القياس الفاسد، وإن كان من الناس من لا يعلم فساده. ينظر: الفتاوى (٢٠/ ٥٠٥). ينظر: الفتاوى (٢٠/ ٥٣٩).

(٤) قال ابن تيمية - رحمه الله -: «جمهور الناس يقولون: إن الشيء قد يُشبه غيره من وجه دون وجه، وهذا القول هو المنقول عن السلف والأئمة كالإمام أحمد وغيره» الصفدية (١/ ١٠٢). ينظر: الجواب الصحيح (٣/ ٤٤٤-٤٤٥ ت. العسكر وزميليه).

ولهذا كان ضلال بني آدم من قبل التشابه[1]، والقياس الفاسد لا ينضبط[2]، كما قال الإمام أحمد رحمه الله: أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس[3]، فالتأويل في الأدلة السمعية[4]، والقياس في الأدلة العقلية، وهو كما قال، والتأويل الخطأ إنما يكون

(١) لعل مقصود ابن تيمية أن ضلال بني آدم من قِبل أمرين: أحدهما: التشابه الفاسد في ألفاظ الأدلة السمعية. والثاني: القياس الفاسد في معاني الأدلة العقلية.
ثم إن هذا التشابه لا ينحصر ولا ينضبط، كما أكده ابن تيمية بقوله: «والاشتباه الإضافي ليس له ضابط أصلًا، فهو من جنس الاعتقادات الفاسدة والخواطر الباطلة» بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٣٦٥).
وقال أيضًا: «والقرآن لا يُذكر فيه مخاطبة كل مبطل بكل طريق... فهذا لا نهاية له» درء التعارض (٨/ ٨٨).

(٢) طالما قرر ابن تيمية أن المعارضات العقلية الفاسدة يتعسر الإحاطة بها، فهي لا تنضبط، ولا نهاية لها، ولا يحصيها إلا الله تعالى. ينظر: درء التعارض (٣/ ١٦٢)، (٥/ ٣٢٠)، (٧/ ٧٦).
ونبّه أيضًا على أن عامة الطرق - كالقياس، والكشف - المخالفة للطريقة النبوية؛ فيها من الاضطراب والاختلاف ما لا ينضبط. ينظر: شرح الأصبهانية ص٤٠-٤١.

(٣) جاءت مقالة الإمام أحمد - رحمه الله - في عدة مواطن من كتب ابن تيمية، وبيَّن معناها في غير موضع، فقال: «والمقصود أن أولئك المبتدعة من أهل الكلام لما فتحوا باب القياس الفاسد في العقليات، والتأويل الفاسد في السمعيات؛ صار ذلك دهليزًا للزنادقة الملحدين إلى ما هو أعظم من ذلك من السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات، وصار كل من زاد في ذلك شيئًا دعاه إلى ما هو شرّ منه؛ حتى انتهى الأمر بالقرامطة إلى إبطال الشرائع المعلومة كلها» الفتاوى (٥/ ٥٥٢ شرح حديث النزول).
وقال في موضع آخر: «وقد عدلت المرجئة في هذا الأصل (أي: الإيمان) عن بيان الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين لهم بإحسان، واعتمدوا على رأيهم، وعلى ما تأولوه بفهمهم اللغة، وهذه طريقة أهل البدع؛ ولهذا كان الإمام أحمد يقول: أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس.
ولهذا تجد المعتزلة والمرجئة والرافضة وغيرهم من أهل البدع يفسرون القرآن برأيهم ومعقولهم، وما تأولوه من اللغة؛ ولهذا تجدهم لا يعتمدون على أحاديث النبي ﷺ والصحابة والتابعين وأئمة المسلمين؛ فلا يعتمدون لا على السنة، ولا على إجماع السلف وآثارهم؛ وإنما يعتمدون على العقل واللغة، وتجدهم لا يعتمدون على كتب التفسير المأثورة والحديث، وآثار السلف، وإنما يعتمدون على كتب الأدب وكتب الكلام» الفتاوى (٧/ ١١٨-١١٩)، الإيمان ص١١٣-١١٤. ينظر: الفتاوى (١٧/ ٣٥٥)، (١٩/ ٧٥)، المستدرك على الفتاوى (٢/ ١٨٤)، جامع المسائل (٢/ ١٩٠)، جواب الاعتراضات المصرية على الفُتيا الحموية ص٥٨، بيان تلبيس الجهمية (٥/ ٤٦٠).

(٤) وبيَّن ابن تيمية أنه ليس في المنتسبين إلى القبلة، بل ولا في غيرهم، من يمكنه تأويل جميع السمعيات. ينظر: درء التعارض (٥/ ٣٤٣).

في الألفاظ المتشابهة، والقياس الخطأ إنما يكون في المعاني المتشابهة[1].

وقد وقع بنو آدم في عامة ما يتناوله هذا الكلام من أنواع الضلالات[2]، حتى آل الأمر بمن يدعي التحقيق والتوحيد والعرفان منهم إلى أن اشتبه عليهم وجود الرب بوجود كل موجود فظنوا أنه هو، فجعلوا وجود المخلوقات عين وجود الخالق[3]، مع أنه لا شيء أبعد عن مماثلة شيء، أو أن يكون إيّاه، أو متحدًا به، أو حالًّا فيه[4] من الخالق مع المخلوق.

فمن اشتبه عليهم وجود الخالق بوجود المخلوقات - حتى ظنوا وجودها وجوده - فهم أعظم الناس ضلالًا من جهة الاشتباه، وذلك أن الموجودات تشترك في مسمى الوجود فرأوا الوجود واحدًا، ولم يفرقوا بين الواحد بالعين والواحد بالنوع[5].

---

(١) وأكد ذلك في كتاب آخر: «والتأويل في الألفاظ المسموعة كالقياس في المعاني المعقولة» بيان تلبيس الجهمية (٥/ ٤٦٠).

وقال الإمام أحمد في رواية الميموني: «يجتنب المتكلم في الفقه هذين الأصلين: المجمَل، والقياس» العُدة لأبي يعلى (٤/ ١٢٨١)، التمهيد لأبي الخطاب الكلوذاني (٣/ ٣٦٨)، والفتاوى (١٧/ ٣٥٥).

ومراد الإمام أحمد هاهنا أن لا يعارَض بالمجمل أو بالقياس ما ثبت بنص خاص، ولا يُعمل بمجردهما قبل النظر في النصوص والأدلة الخاصة المقيِّدة. ينظر: جامع المسائل (٢/ ١٩٠)، درء التعارض (٥/ ٢٩٧)، (٧/ ٣١٧).

(٢) قوله: «وقد وقع بنو آدم...» إلى قوله: «وهذا كله من أنواع الاشتباه» تضمن ثلاث مقالات تعد من أشنع الاشتباه والضلالات، كما سيأتي.

(٣) هذا هو المثال الأول وهو أشنع الاشتباه، وهي مقالة الحلولية والاتحادية وأصحاب وحدة الوجود الذين جعلوا وجود العبد هو وجود الرب.

(٤) بيَّن ابن تيمية الفرق بين الاتحاد والحلول، فذكر أن الاتحاد امتزاج واختلاط، كاختلاط اللبن بالماء. وأن الحلول كحلول الماء في الإناء. ينظر: الفتاوى (٢/ ١٧١-١٧٢ حقيقة مذهب الاتحاديين)، بيان تلبيس الجهمية (٥/ ٤٨).

(٥) الواحد بالعين لا يُتصور فيه الاشتراك، بخلاف الواحد بالنوع فإنه يتصور فيه الاشتراك، فالوجود المطلق مشترك، لكن وجود (زيد) من الناس لا يتصور فيه الاشتراك، فالوجود=

وآخرون توهموا أنه إذا قيل: الموجودات تشترك في مسمى (الوجود)، لزم التشبيه والتركيب[1]، فقالوا: لفظ (الوجود) مقول بالاشتراك اللفظي، فخالفوا ما اتفق عليه العقلاء مع اختلاف أصنافهم، من أن الوجود ينقسم إلى قديم ومحدث، ونحو ذلك من أقسام الموجودات[2].

وطائفة ظنت أنه إذا كانت الموجودات تشترك في مسمى (الوجود) لزم أن يكون في الخارج عن الأذهان موجود مشترك فيه، وزعموا أن في الخارج عن الأذهان كليات

=المطلق واحد بالنوع، وهو اسم مطلق، ومعناه كلي لا يختص بموجود دون موجود. والقائلون بذلك هم أهل الإلحاد القائلين بالوحدة والحلول والاتحاد. ينظر: اقتضاء الصراط المستقيم (٢/ ٨٤٩).

وقد بيَّن ابن تيمية أن منشأ ضلالهم أنهم يأخذون القدر المشترك بين الأعيان، وهو الجنس اللغوي، فيجدونه واحدًا في الذهن، فيظنون أن ذلك هو وحدة عينية، ولا يميّزون بين الواحد بالجنس والواحد بالعين، وأن الجنس العام المشترك لا وجود له في الخارج، وإنما يوجد في الأعيان المتميزة. ينظر: درء التعارض (٤/ ١٢٠).

(١) وبيان ذلك أنهم ظنوا أن (الوجود) لو كان لفظًا متواطئًا وثبت القدر المشترك في اللفظ والمعنى بين الرب والعبد، فإن ذلك يستلزم التشبيه عندهم، فاشتبه عليهم وجود الرب بوجود العبد، وتوهموا أن ذلك يستلزم التركيب؛ لأنهما إذا اشتركا في مسمى الوجود لزم أن يمتاز الواجب (الرب) عن الممكن (العبد) بشيء آخر، فيكون مركبًا، على حسب دعواهم. ينظر: المنهاج (٢/ ٥٨١).

(٢) وهذا هو المثال الثاني على الاشتباه، وهي مقالة من زعم أن لفظ (الوجود) مقول بالاشتراك اللفظي، وقد بيَّن ابن تيمية أنه قول شاذّ ومكابرة للعقل، فإن هذه الأسماء كالوجود والحياة والسمع... إلخ عامة قابلة للتقسيم، وأما اللفظ المشترك فلا ينقسم.

ولم يقل به إلا طائفة قليلة منهم: الشهرستاني، والفخر الرازي في أحد قوليهما، ومرّةً يقولان: بالتواطؤ. ووصف ابن تيمية هذه المقالة أيضًا بأنها (ضُحكة للعاقل من وجه، وأعجوبة له من وجه، ومسخطة له من وجه). ينظر: درء التعارض (٥/ ٣١٤).

وأما أهل السنة والأشاعرة والمعتزلة وسائر المسلمين على أن لفظ (الوجود) من الألفاظ المتواطئة، فالأصل في الألفاظ أن تكون متواطئة. ينظر: المنهاج (٢/ ١١٨، ٥٨١، ٥٨٧)، (٨/ ٣٢)، درء التعارض (٤/ ٢٥٢)، (٥/ ١٧٩، ٣٢٤)، الجواب الصحيح (٢/ ٩٩)، الفتاوى (٣/ ١٩١ حكاية مناظرة الواسطية).

مطلقة: مثل وجود مطلق، وحيوان مطلق، وجسم مطلق، ونحو ذلك؛ فخالفوا الحس والعقل والشرع[1]، وجعلوا ما في الأذهان ثابتًا في الأعيان، وهذا كله من أنواع الاشتباه[2].

ومن هداه الله - سبحانه - فرّق بين الأمور وإن اشتركت من بعض الوجوه، وعلم ما بينها من الجمع والفرق، والتشابه والاختلاف[3]، وهؤلاء لا يضلون بالمتشابه من الكلام؛

---

(١) وهذا المثال الثالث على الاشتباه، وهـم القائلون بإثبات كليات مطلقة، عنى بهم ابن تيمية - في غير موضع - ثلاثة أصناف، وهم: أصحاب فيثاغورس الذين يظنون أن الأعداد المجردة موجودة خارج الذهن. وأتباع أفلاطون الذين يثبتون المثُل الأفلاطونية، وهي حقائق كلية - كالإنسان المطلق - يزعمون أنها موجودة في الخارج. وكذا أرسطو وشيعته، الذين أثبتوا مادة في الخارج مغايرة للجسم المحسوس وصفاته، وأثبتوا ماهيات كلية للأعيان مقارنة لأشخاصها في الخارج. ينظر: المنهاج (٥/ ٤٥٦)، شرح الأصبهانية ص٥١١، الرد على المنطقيين ص٦٦، ١٣٤، الفتاوى (٩/ ٩٨)، درء التعارض (٥/ ١٢٨).

(٢) وأصل هذا الاشتباه في هذه الأمثلة الثلاثة ونحوها: هو اشتباه ما في الأذهان بما في الأعيان، فكلهم شربوا من عين الوهم والخيال، كما عبر ابن تيمية. ينظر: درء التعارض (٥/ ١٢٧).

(٣) فهؤلاء المهتدون يردون المتشابه إلى المحكم؛ فإن أي متشابه محتمل ومشكل فإن له محكمًا فاصلًا يُزيل الاشتباه، ويرفع الإشكال، ويقطع النزاع.

ثم إن العبد مفتقر إلى ما يسأله من العلم والهُدى، طالب سائل، فبذكر الله تعالى والافتقار إليه يهديه الله ويدله، كما قال تعالى في الحديث القدسي: «يا عبادي! كلكم ضال إلا من هديته فاستهدوني أهدكم» الحديث. ينظر: الفتاوى (٤/ ٣٩).

وقرر ابن تيمية أن كل من اشتبه عليه أمر، فليدع بما رواه مسلم في صحيحه (٧٧٠) عن عائشة رضي الله عنها، قالت: كان النبي ﷺ إذا قام من الليل افتتح صلاته: «اللهم رب جبرائيل، وميكائيل، وإسرافيل، فاطر السموات والأرض، عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم بين عبادك في ما كانوا فيه يختلفون، اهدني لما اختُلِف فيه من الحق بإذنك، إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم».

ثم قال - رحمه الله -: «فإذا افتقر العبد إلى الله ودعاه، وأدمن النظر في كلام الله، وكلام رسوله، وكلام الصحابة، والتابعين، وأئمة المسلمين: انفتح له طريق الهدى» الفتوى الحموية ص٥٥١-٥٥٢.

وقال في موضع آخر: «قد يُشكل الشيء ويشتبه أمره في الابتداء، فإذا حصل الاستعانة بالله واستهداؤه ودعاؤه والافتقار إليه، أو سلوك الطريق الذي أمر بسلوكها، هدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم» الصفدية (١/ ٢٩٥).

لأنهم يجمعون بينه وبين المحكم الفارق الذي يبين ما بينهما من الفصل والافتراق.

وهذا كما أن لفظ (إنّا) و(نحن) وغيرهما من صيغ الجمع يتكلم بها الواحد الذي له شركاء في الفعل، ويتكلم بها الواحد العظيم، الذي له صفات تقوم كل صفة مقام واحد[1]، وله أعوان تابعون له، لا شركاء له[2]. فإذا تمسك النصراني بقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ

=وقال أيضًا: «قد يكون الرجل من أذكياء الناس، وأحدّهم نظرًا، ويعميه عن أظهر الأشياء، وقد يكون من أبلد الناس، وأضعفهم نظرًا، ويهديه لما اختُلف فيه من الحق بإذنه، فلا حول ولا قوة إلا به. فمن اتكل على نظره واستدلاله، أو عقله ومعرفته، خُذِل» درء التعارض (٩/ ٣٤).

(١) أي: اسم الجميع هاهنا يدل على تعدد المعاني والصفات، وليس لتعدد الذوات والموصوفات، فالمسمى واحد ومعاني الأسماء متعددة. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٤٩٨)، والفتاوى (١٣/ ٣١٢ الإكليل).

(٢) تحدث ابن تيمية عن هذه المسألة في عدة مواطن، فبيّن أن هذه الضمائر (إنّا)، و(نحن) من المتشابه، وأنه يراد بها الواحد الذي معه غيره من جنسه، ويراد بها الواحد الذي معه أعوانه، وإن لم يكونوا من جنسه، ويراد بها الواحد المعظِّم نفسه الذي يقوم مقام من معه غيره، لتنوّع أسمائه التي كل اسم منها يقوم مقام مسمى. ينظر: الفتاوى (١٣/ ٢٧٦ الإكليل).

قال - رحمه الله -: «وأما قوله: ﴿نَتْلُوا﴾، و﴿نقُصُّ﴾، ﴿فَإِذا قَرَأْناهُ﴾ فهذه الصيغة في كلام العرب للواحد العظيم الذي له أعوان يطيعونه، فإذا فعل أعوانه فعلًا بأمره، قال: نحن فعلنا، كما يقول الملك: نحن فتحنا هذا البلد، وهزمنا هذا الجيش، ونحو ذلك؛ لأنه إنما يفعل بأعوانه، والله تعالى رب الملائكة، وهم لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون، ولا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، وهو مع هذا خالقهم وخالق أفعالهم وقدرتهم، وهو غني عنهم؛ وليس هو كالملك الذي يفعل أعوانه بقدرة وحركة يستغنون بها عنه» الفتاوى (٥/ ٢٣٣).

وقال في موضع آخر: «وقوله: (إنّا)، (نحن) لفظ يقع في جميع اللغات على من كان له شركاء وأمثال، وعلى الواحد المطاع العظيم الذي له أعوان يطيعونه، وإن لم يكونوا شركاء ولا نظراء، والله تعالى خلق كل ما سواه، فيمتنع أن يكون له شريك أو مِثل، والملائكة وسائر العالمين جنوده تعالى، قال تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ [المدثر: ٣١]، وقال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الفتح: ٤]. فإذا كان الواحد من الملوك يقول: إنّا، ونحن، ولا يريدون أنهم ثلاثة ملوك، فمالك الملك رب العالمين، رب كل شيء ومليكه هو أحق بأن يقول: إنّا، ونحن، مع أنه ليس له شريك، ولا مثيل، بل له جنود السموات والأرض» الجواب الصحيح (٢/ ٢٣٥). ينظر: الفتاوى (٥/ ١٢٨)، (١٣/ ١٤٥)، الفتاوى (٥/ ٥٠٧ شرح حديث النزول)، الفتاوى (١٧/ ٣٧٧ تفسير سورة الإخلاص)، بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٤٩٧).

نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾ [الحجر: ٩] ونحوه على تعدد الآلهة(١)، كان المحكم كقوله: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣] ونحو ذلك مما لا يحتمل إلا معنى واحدًا(٢)، يزيل ما هناك من الاشتباه، وكان ما ذكره من صيغ الجمع مبينًا لما يستحقه من العظمة والأسماء والصفات وطاعة المخلوقات من الملائكة وغيرهم.

وأما حقيقة ما دل عليه ذلك من حقائق الأسماء والصفات، وما له من الجنود الذين يستعملهم في أفعاله، فلا يعلمه إلا هو، ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ [المدثر: ٣١]، وهذا من تأويل المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله(٣).

بخلاف الملك من البشر إذا قال: قد أمرنا لك بعطاء. فقد عُلم أنه هو وأعوانه - مثل كاتبه، وحاجبه، وخادمه، ونحو ذلك - أمروا به، وقد يُعلم ما صدر عنه ذلك الفعل من اعتقاداته وإراداته ونحو ذلك.

والله - سبحانه وتعالى - لا يعلم عباده الحقائق التي أخبر عنها من صفاته وصفات اليوم الآخر، ولا يعلمون حقائق ما أراد بخلقه وأمره من الحكمة، ولا حقائق ما صدرت عنه من المشيئة والقدرة.

---

(١) نبّه المؤلف على أن من أسباب نزول آية آل عمران: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ﴾ [آل عمران: ٧]، هو احتجاج النصارى بالمتشابه، كقوله: «إنّا»، و«نحن»، وعدولهم عن المحكم. ينظر: الفتاوى (١/ ١٤٥ الفرقان بين الحق والبطلان)، الجواب الصحيح (١/ ٣٧٦).

(٢) ومما يُجلّي هذه المسألة ما حكاه ابن تيمية عن العلماء أنهم يُفرّقون بين ما قيل فيه: «إيّاي»، وما قيل فيه: «إنّا»، لدخول الملائكة في ما يرسلهم فيه، إذ كانوا رسله، وأما كونه هو المعبود الإله فهو له وحده، ولهذا لا يقول: فإيّانا فاعبدوا، ولا إيّانا فارهبوا، بل متى ما جاء الأمر بالعبادة ذكر نفسه باسمه الخاص، وإذا ذكر الأفعال التي يرسل فيها الملائكة، قال: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ [القيامة: ١٨] «فإذا قرأناه فاتّبع قرآنه». ينظر: الفتاوى (١٣/ ١٤٥ الفرقان بين الحق والبطلان).

(٣) بيَّن ابن تيمية أن قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ﴾ ليس فيه أن الخطاب المنزَّل الذي أمرنا بتدبره لا يُفقه ولا يُفهم، بل هذه الآية حقيقتها وكيفيتها وتأويلها من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله، لكن تفسيرها ومعناها معلوم، لكن لم نعلم تأويلها الواقع في الخارج. ينظر: الفتاوى (١٦/ ٤١١)، (١٧/ ٣٧٨).

وبهذا يتبين أن التشابه يكون في الألفاظ المتواطئة، كما يكون في الألفاظ المشتركة التي ليست بمتواطئة[1]، وإن زال الاشتباه بما يميّز أحد المعنيين من إضافة أو تعريف، كما إذا قيل: ﴿فِيهَا أَنْهَارٌ مِّن مَّاءٍ﴾ [محمد: ١٥] فهنا قد خص هذا الماء بالجنة، فظهر الفرق بينه وبين ماء الدنيا، لكن حقيقة ما امتاز به ذلك الماء غير معلوم لنا، وهو - مع ما أعد الله لعباده الصالحين مما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر - من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله. وكذلك مدلول أسمائه وصفاته التي يختص بها، التي هي حقيقته، لا يعلمها إلا هو.

ولهذا كان الأئمة كالإمام أحمد وغيره ينكرون على الجهمية وأمثالهم[2] من الذين يحرِّفون الكلم عن مواضعه تأويل ما تشابه عليهم من القرآن على غير تأويله، كما قال الإمام أحمد في كتابه الذي صنفه «في الرد على الزنادقة والجهمية في ما شكت فيه من متشابه القرآن وتأولته على غير تأويله»[3].

وإنما ذمهم لكونهم تأوّلوه على غير تأويله، وذكر في ذلك ما يشتبه عليهم معناه،

---

(١) بيَّن المؤلف أن الاشتباه الإضافي النسبي واقع في الألفاظ المتواطئة، ومثّل على ذلك بـ (الماء)، ويقع ذاك الاشتباه أيضًا في الألفاظ المشتركة كما في لفظ (سهيل) أهو الشخص أم الكوكب؟ ويزول الاشتباه بالبيان والإضافة والتخصيص.

(٢) نص ابن تيمية على أن التأويلات الموجودة بأيدي الناس - في زمانه - مثل أكثر التأويلات التي ذكرها أبو بكر بن فورك في كتاب (التأويلات)، وذكرها أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي في كتابه الذي سمّاه (تأسيس التقديس) ويوجد كثير منها في كلام خلق كثير غير هؤلاء، مثل: أبي علي الجُبّائي، وعبد الجبار بن أحمد الهمذاني، وأبي الحسين البصري، وأبي الوفاء بن عقيل، وأبي حامد الغزالي، وغيرهم، هي بعينها التأويلات التي ذكرها بشر المريسي، وإن كان قد يوجد في كلام بعض هؤلاء رد التأويل وإبطاله أيضًا، ولهم كلام حَسَن في أشياء. ينظر: الفتوى الحموية ص٢٤٥-٢٥٠.

(٣) نسبة الكتاب ثابتة قطعًا للإمام أحمد عند عامة أهل العلم من الحنابلة وغيرهم، بل ليس بين علماء الحنابلة خلاف في صحة نسبته للإمام أحمد. ينظر: مقدمة تحقيق د. دغش ص٨٥-١٠٩. والكتاب مطبوع عدة طبعات، آخرها التي بتحقيق د. دغش العجمي.

وإن كان لا يشتبه على غيرهم[1]، وذمهم على أنهم تأولوه على غير تأويله، ولم ينف مطلق التأويل[2]، كما تقدم من أن لفظ (التأويل) يراد به التفسير المبيِّن لمراد الله تعالى به، فذلك لا يعاب بل يحمد، ويراد بالتأويل الحقيقة التي استأثر الله بعلمها، فذاك لا يعلمه إلا هو، وقد بسطنا هذا في غير هذا الموضع.

(١) وأكد ابن تيمية هذه المسألة في موضع آخر، فقال: «وكذلك نص أحمد في كتاب (الرد على الزنادقة والجهمية) أنهم تمسكوا بمتشابه القرآن، وتكلم أحمد على ذلك المتشابه، وبيَّن معناه وتفسيره بما يخالف تأويل الجهمية، وجرى في ذلك على سنن الأئمة قبله. فهذا اتفاق من الأئمة على أنهم يعلمون معنى هذا المتشابه، وأنه لا يُسكت عن بيانه وتفسيره، بل يُبيَّن ويُفسَّر باتفاق الأئمة من غير تحريف له عن مواضعه، أو إلحاد في أسماء الله وآياته» الفتاوى (١٣/ ٢٩٥). وينظر: بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٥٠٠).
وبيَّن ابن تيمية أن قول الإمام أحمد عن الجهمية: إنها تأوّلت ثلاث آيات من المتشابه، ثم تكلم أحمد عن معناها، دليلٌ على أن المتشابه عنده تعرف العلماء معناه، وأن المذموم تأويله على غير تأويله، فأما تفسيره المطابق لمعناه فهذا محمود ليس بمذموم. ينظر: الفتاوى (١٧/ ٣٩١).

(٢) قرر ابن تيمية في غير موضع أن السلف لم ينكروا التأويل بإطلاق، وإنما أنكروا التأويلات التي تُخرج الكلام عن مراد الله ورسوله ﷺ، والتي هي من نوع تحريف الكَلِم عن مواضعه، فكانوا ينكرون التأويل الباطل الذي هو التفسير الباطل. ينظر: الصفدية (١/ ٢٩١).
ولما قال الفخر الرازي بوجوب تفويض معاني الصفات إلى الرب تعالى وعدم جواز تأويلها، تعقبه ابن تيمية بقوله: «وأما فهم معناها وتفسيرها فلم يكن السلف ينكرونه، ولا كانوا ينكرون التأويل بهذا المعنى، وإنما أنكروا تأويلات أهل التعطيل التي هي تحريف الكلم عن مواضعه، فكانوا ينكرون على من يتأول القرآن على غير تأويله... فأنكروا التأويلات الباطلة مثل التأويلات التي ذكرها هذا (الرازي) وغيره، فلم يكن التأويل في عُرفهم هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح، بل كانوا يسمّون التفسير تأويلًا، وما يؤول إليه اللفظ تأويلًا، وإن وافق ظاهره، وينكرون تفسير القرآن والأحاديث بالتفسيرات الباطلة، وهو التأويلات الباطلة» بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٥٤٥-٥٤٦).

وهذا تناقض منهم[1]؛ لأن هذه الآية تقتضي أن هناك تأويلًا لا يعلمه إلا الله، وهم ينفون التأويل مطلقًا.

وجهة الغلط أن التأويل الذي استأثر الله بعلمه هو الحقيقة التي لا يعلمها إلا هو، وأما التأويل المذموم والباطل فهو تأويل أهل التحريف والبدع، الذين يتأولونه على غير تأويله، ويدّعون صرف اللفظ عن مدلوله إلى غير مدلوله بغير دليل يوجب ذلك، ويدّعون أن في ظاهره من المحذور ما هو نظير المحذور اللازم في ما أثبتوه بالعقل! ويصرفونه إلى معانٍ هي نظير المعاني التي نفوها عنه! فيكون ما نفوه من جنس ما أثبتوه، فإن كان الثابت حقًّا ممكنًا كان المنفي مثله، وإن كان المنفي باطلًا ممتنعًا كان الثابت مثله[2].

وهؤلاء الذين ينفون التأويل مطلقًا، ويحتجون بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا

(١) قوله: «وهذا تناقض منهم...» إلى قوله: «كان الثابت مثله»: وجه التناقض بيّن، فإن آية آل عمران أثبتت تأويلًا لا يعلمه إلا الله، وهم ينفون التأويل بإطلاق، ثم إن التأويل عند جمهور المفوضة هو صرف الكلام عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح بلا موجِب، فهذا تحريف وتأويل مذموم، وأيضًا فإنهم يدّعون أن في ظاهر الصفات محذورًا، وهو نظير المحذور اللازم في ما أثبتوه، إذ إن أهل التفويض وأهل التحريف يشتركان في أن الرسول لم يُبيّن المراد بالنصوص التي ظنوها مشكلة ومتشابهة. ينظر: درء التعارض (١/ ١٦).

فإن فرارهم إلى التفويض أو التحريف خوفًا من محذور التمثيل هو لازم لهم في ما أثبتوه بالعقل، كما في الصفات السبع. ويقال للمفوضة: إن زعمتم التجهيل في جميع أسماء الله وصفاته فهذا عناد وجحود بل هو كفر، وإن أثبتم شيئًا من الصفات وفوضتم سائرها، فإن الباب واحد. ينظر: الفتاوى (١٣/ ٢٩٨ الفرقان بين الحق والبطلان).

(٢) ويقال لهم أيضًا كما قال ابن تيمية: «إنّا وجدنا هؤلاء كلهم لا يُحتج عليهم بنص يخالف قولهم لا في مسألة أصلية ولا فرعية إلا تأوّلوا ذلك النص بتأويلات متكلّفة مستخرجة من جنس تحريف الكَلِم عن مواضعه، من جنس تأويلات الجهمية والقدرية للنصوص التي تخالفهم فأين هذا من قولهم: لا يعلم معاني النصوص المتشابهة إلا الله تعالى؟!... فإن كان ما تأوّلوه حقًّا دل على أن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه، فظهر تناقضهم، وإن كان باطلًا فذلك أبعد لهم» الفتاوى (١٧/ ٤١٤) باختصار.

اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] قد يظنون أنّا خوطبنا في القرآن بما لا يفهمه أحد[١]، أو بما لا معنى له، أو بما لا يُفهم منه شيء[٢]. وهذا مع أنه باطل[٣] فهو متناقض[٤]، لأنا إذا

(١) ساق ابن تيمية أربعين وجهًا في الرد على أهل التجهيل، وقرر أن القرآن لا يتضمن ما لا سبيل لنا إلى العلم به، ثم قال في خاتمتها: «وهذه أربعون وجهًا منها، وعند التأمل هي أكثر من ذلك، والوجه الواحد يتضمن وجهًا، أو وجوهًا، والآيات المتماثلة جُعلت وجهًا، وكل منها دليل مستقل، فتكون الدلائل المذكورة أكثر من مائة دليل، وما لم يذكر كثيرًا أيضًا» بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٢١٨-٢٣٥).

(٢) وأسوأ هذه الظنون: أن في القرآن آيات لا معنى لها، وحكى ابن تيمية أن من المتأخرين من وضع المسألة بلقب شنيع فقال: «لا يجوز أن يتكلم الله بكلام ولا يعني به شيئًا، خلافًا للحشوية». ثم قرر ابن تيمية أن هذا لم يقله مسلم (أن الله يتكلم بما لا معنى له)، وإنما النزاع هل يتكلم بما لا يُفهم معناه؟ وقرر أن بين نفي المعنى عند المتكلم، ونفي الفهم عند المخاطب بونًا عظيمًا. ينظر: الفتاوى (١٣/ ٢٨٦). ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٢٤٤-٢٤٥)، الفتاوى (١٣/ ٢٨٥).

(٣) وبطلانه بالشرع والعقل. وابن تيمية بيَّن هاهنا وجه التناقض، وأما وجه بطلانه فقد بسطه في عدة مواضع، إذ تضمن هذا القول طعنًا في الله تعالى، وأن كتابه الذي أنزله ليحكم بين الناس في ما اختلفوا فيه، ويرجعوا إليه عند التنازع؛ لم يكن بالوضوح والبيان ما يتحقق معه هداية الناس وإرشادهم لما يجب عليهم الإيمان به علمًا وعملًا. وفي رسوله ﷺ، وأنه لم يبيّن ما أُنزل إليه من ربه، وإنما خاطب الناس بما لا يتحقق معه البيان والإرشاد والبلاغ الذي أُمر به.

وفيه من الطعن على أئمة السلف من الصحابة ومن بعدهم، وعيبهم بنقصان العلم والفهم والبيان، كما بسطه ابن تيمية في غير موضع. ينظر: مقدمة الحموية، القاعدة المراكشية ص٣٦-٣٧، الفتاوى (٧/ ١٢٤-١٢٥)، (٢٧/ ٣٨٨)، السبعينية (بغية المرتاد) ص٣٣٢، درء التعارض (١/ ٢٠٤).

ومن تمام علم ابن تيمية وعدله أنه بيَّن أن القوم لم يتصوروا مآلات مقالاتهم، فقال: «ولا ريب أنهم لم يتصوروا حقيقة ما قالوه ولوازمه، ولو تصوروا ذلك لعلموا أنه يلزمهم ما هو من أقبح أقوال الكفار في الأنبياء، وهم لا يرتضون مقالة من ينتقص النبي ﷺ، ولو تنقصّه أحد لاستحلوا قتله، وهم مصيبون في استحلال قتل من يقدح في الأنبياء عليهم السلام، وقولهم يتضمن أعظم القدح؛ لكن لم يعرفوا ذلك، ولازم القول ليس بقول، فإنهم لو عرفوا أن هذا يلزمهم ما التزموه» الفتاوى (٥/ ٤٧٧).

(٤) بيَّن ابن تيمية ذلك التناقض في غير موضع، فقال تعقيبًا على مقالتهم تُجرى على ظواهرها: «إن عنوا بظواهرها ما يظهر منها من المعاني كان هذا مناقضًا لقولهم إن لها تأويلًا يخالف ظاهرها لا يعلمه إلا الله، وإن عنوا بظواهرها مجرد الألفاظ كان معنى كلامهم أنه يتكلم بهذه الألفاظ ولها باطن يخالف ما ظهر منها، وهو التأويل، وذلك لا يعلمه إلا الله» الفتاوى (١٧/ ٣٥٩). =

لم نفهم منه شيئًا لم يجز أن نقول: له تأويل يخالف الظاهر ولا يوافقه، لإمكان أن يكون له معنى صحيح، وذلك المعنى الصحيح لا يخالف الظاهر المعلوم لنا، فإنه لا ظاهر له على قولهم، فلا تكون دلالته على ذلك المعنى دلالة على خلاف الظاهر فلا يكون تأويلًا[1]، ولا يجوز نفي دلالته على معانٍ لا نعرفها على هذا التقدير[2]، فإن تلك المعاني التي دلت عليها قد لا نكون عارفين بها[3]، ولأنّا إذا لم نفهم اللفظ ومدلوله

=وقال في موضع آخر: «إنهم يقولون: النصوص تجري على ظواهرها، ولا يزيدون على المعنى الظاهر منها، ولهذا يُبطلون كل تأويل يخالف الظاهر، ويُقرّون المعنى الظاهر، ويقولون مع هذا: إن له تأويلًا لا يعلمه إلا الله، والتأويل عندهم ما يناقض الظاهر؛ فكيف يكون له تأويل يخالف الظاهر، وقد قرر معناه الظاهر، وهذا مما أنكره عليهم مناظروهم، حتى أنكر ذلك ابن عقيل على شيخه القاضي أبي يعلى» الفتاوى (١٧/ ٤١٣). ينظر: درء التعارض (١/ ١٥-١٦)، الفتاوى (٥/ ٣٥ الحموية).

(١) قوله: «لأنّا إذا لم نفهم منه شيئًا لم يجز أن نقول...» إلى قوله: «فلا يكون تأويلًا»، فالقوم وقعوا في تناقض بيّن، فإنهم نفوا الفهم لنصوص الصفات، وهذا يتناقض مع قولهم: إن لها تأويلًا يخالف الظاهر، إذ المعنى الموافق للظاهر ليس تأويلًا عندهم، فالتأويل لديهم هو صرف الكلام عن ظاهره ومقتضاه، فليس عندهم هذا الظاهر.

قال ابن القيم: «ثم تناقضوا أقبح التناقض، فقالوا: تُجرى على ظواهرها وتأويلها مما يخالف الظواهر باطلٌ، ومع ذلك فلها تأويل لا يعلمه إلا الله. فكيف يثبتون لها تأويلًا، ويقولون: تُجرى على ظواهرها، ويقولون: الظاهر منها غير مراد، والرب منفرد بعلم تأويلها، وهل في التناقض أقبح من هذا؟!» الصواعق المرسلة (٢/ ٤٢٣).

(٢) قوله: «ولا يجوز نفي دلالته على معانٍ لا نعرفها على هذا التقدير...» إلى قوله: «فلأن لا يكون مشعرًا بما لم يرد به أولى»، أي: لو قُدّر أن اللفظ لا يُفهم منه شيء فليس لهم أن ينفوا دلالتها على معانٍ لا نعرفها، فإننا إذا لم نفهم مدلول اللفظ ومراده، فمن باب أولى أن لا نفهم ما لم يدل عليه، فإن كان المعنى الظاهر أو الراجح الذي تقتضيه الأدلة ليس مفهومًا، فأولى أن لا يفهم ما ليس ظاهرًا ولا راجحًا.

ولعل ما يؤكد ذلك، قوله - في كتاب آخر -: «إن كان لنا أدلة نعلم بها أن بعض المعاني الفاسدة التي تظهر لبعض الناس غير مرادة حتى نقول: ما ظهر لهذا المخطئ غير مراد، فلأن يكون لنا أدلة نعلم بها أن ما تأوّله عليه المتأول غير مراد أولى وأحرى» جواب الاعتراضات المصرية ص١٠٢.

(٣) هم يقولون: التأويل باطل، وهذا يعني أنه لا تأويل له، وحينئذٍ لا يجوز أن يكون دالًّا على معانٍ لا نعرفها على تقدير نفي التأويل، لأنه والحال هذه لا نكون عالمين بمعنى من المعاني أصلًا.

المراد فلأن لا نعرف المعاني التي لم يدل عليها اللفظ أَولى؛ لأن إشعار اللفظ بما يراد به أقوى من إشعاره بما لا يراد به، فإذا كان اللفظ لا إشعار له بمعنى من المعاني، ولا يُفهم منه معنى أصلًا، لم يكن مشعرًا بما أريد به، فلأن لا يكون مشعرًا بما لم يرد به أَولى[1].

فلا يجوز أن يقال: إن هذا اللفظ متأوّل، بمعنى أنه مصروف عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح، فضلًا عن أن يقال: إن هذا التأويل لا يعلمه إلا الله[2]، اللهم إلا أن يراد بالتأويل ما يخالف الظاهر المختص بالمخلوقين، فلا ريب أن من أراد بالظاهر هذا فلا بد أن يكون له تأويل يخالف ظاهره.

لكن إذا قال هؤلاء: إنه ليس لها تأويل يخالف الظاهر، أو إنها تجري على المعاني الظاهرة منها، كانوا متناقضين.

وإن أرادوا بالظاهر هنا معنى وهنا معنى في سياق واحد من غير بيان كان تلبيسًا، وإن أرادوا بالظاهر مجرد اللفظ، أي تجرى على مجرَّد اللفظ الذي يظهر من غير فهم لمعناه كان إبطالهم للتأويل أو إثباته تناقضًا، لأن من أثبت تأويلًا أو نفاه فقد فهم منه معنى من المعاني. وبهذا التقسيم يتبين تناقض كثير من الناس من نفاة الصفات ومثبتيها[3] في هذا الباب.

---

(١) بمعنى: أننا إذا جهلنا المراد فإنا نجهل ما ليس بمراد من باب أولى.

(٢) قوله: «فضلًا عن أن يقال: إن هذا التأويل لا يعلمه إلا الله»، فهذه التأويلات الباطلة التي لم يردها الله بكلامه، لا يقال: لا يعلمها إلا الله، بل يقال: ﴿قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ [يونس: ١٨]، فهي تأويلات فاسدة يعلم الله فسادها، لا يقال: إنها حق لا يعلمه إلا الله، كما بسطه المؤلف في عدة مواطن. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٥٤٩)، درء التعارض (٥/ ٣٨٣)، الفتاوى (٥/ ٣٥٠).

(٣) مثبتة الصفات كالأشاعرة ونحوهم من الصفاتية.

القاعدة السادسة[1]: أن لقائل أن يقول: لا بد في هذا الباب من ضابط يُعرف به ما يجوز على الله سبحانه وتعالى مما لا يجوز في النفي والإثبات؛ إذ الاعتماد في هذا الباب على مجرد نفي التشبيه أو مطلق الإثبات من غير تشبيه ليس بسديد[2]، وذلك أنه ما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك وقدر مميز.

فالنافي إن اعتمد في ما ينفيه على أن هذا تشبيه، قيل له: إن أردت أنه مماثل له من كل وجه فهذا باطل، وإن أردت أنه مشابه له من وجه دون وجه، أو مشارك له في الاسم لزمك هذا في سائر ما تثبته[3]، وأنتم إنما أقمتم الدليل على إبطال التشبيه والتماثل الذي فسرتموه بأنه يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويمتنع عليه ما يمتنع

---

(١) هذه القاعدة العظيمة تتضمن مسائل عديدة، منها: المسلك الفاسد في نفي الصفات، والجواب عنه، وبعض شبهات النفاة والرد عليها، ويليه المسلك الصحيح في النفي، ثم يورد ابن تيمية المسلك الفاسد في الإثبات ويناقشه، ويعقبه بطرق صحيحة في الإثبات.

(٢) أورد المؤلف المسلكين الفاسدين في النفي والإثبات: نفي الصفات بحجة نفي التشبيه، ومطلق الإثبات من غير تشبيه.

(٣) قوله: «وذلك أنه ما من شيئين...» إلى قوله: «في سائر ما تثبته»، فقولهم بنفي التشبيه إن أرادوا بهذا نفي التشبيه المطلق، وهو المماثلة من جميع الوجوه - في ما يجوز وفي ما يمتنع وفي ما يجب - فهذا التشبيه باطل، ولم يقل به أحد، ويستلزم الجمع بين النقيضين. ينظر: المنهاج (٢/ ٥٩٦).
وإن أرادوا نفي المشابهة من وجه دون وجه، فهذا باطل أيضًا؛ إذ ما من شيئين إلا وهما يشتركان في أمر، فيتفقان في قدر مشترك، ويفترقان في القدر المميز، ونفي ذلك التشبيه يستلزم غاية التعطيل؛ فإن كان المراد بالتشبيه إثبات مِثْل لله تعالى، فأهل السنة لا يقولون بذلك، وإن كان المراد إثبات وصف مشترك فهذا لازم لجميع الناس، فمن قال: إن الله لا يشبه الأشياء بوجه من الوجوه، فهذا تعطيل محض، كما نبّه عليه الإمام أحمد بن حنبل، فنفي التشبيه من كل وجه هو التعطيل والجحد لربّ العالمين. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٠٧)، (٦/ ٤٨٤، ٤٩٦)، درء التعارض (٥/ ١٨٣)، جواب الاعتراضات المصرية ص١٣٣.
ثمّ إن من نفى شيئًا من الصفات بحجة نفي التشبيه، فإنه يلزمه في ما أثبته نظير ما يلزمه في ما نفاه وفرّ منه. ينظر: الفتاوى (٥/ ٣٤٢)، درء التعارض (٤/ ٢٢٢)، المنهاج (٢/ ١١٦). ومن ذلك: أن الجهم - مثلًا - لو أقرّ أن الله موجودٌ لزمه فيه من إثبات القدر المشترك نظير ما يلزمه في ما نفاه. ينظر: الفتاوى (٥/ ٢٠٩، ٣١٥ شرح حديث النزول).

عليه، ويجب له ما يجب له.

ومعلوم أن إثبات التشبيه بهذا التفسير مما لا يقوله عاقل يتصور ما يقول، فإنه يعلم بضرورة العقل امتناعه[1]، ولا يلزم من نفي هذا نفي التشابه من بعض الوجوه، كما في الأسماء والصفات المتواطئة[2].

ولكن من الناس من يجعل التشبيه مفسرًا بمعنى من المعاني، ثم إن كل من أثبت ذلك المعنى قالوا: إنه مشبِّه. ومنازعهم يقول: ذلك المعنى ليس هو من التشبيه.

---

(١) قرر ابن تيمية - رحمه الله - في غير موضع أن حد المتماثلين: أن يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويجب له ما يجب له، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه. ينظر: الصفدية (٢/ ٣٧-٣٨)، بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٥٢٣)، درء التعارض (٢/ ٣٨٢)، المنهاج (٢/ ١٨٤، ٥٩٦)، الفتاوى (١٧/ ٢٤٤)، شرح الأصبهانية ص٣٥.

وبيَّن في هذه المواضع وغيرها أنه لو كان المخلوق مِثلًا للخالق، للزم اشتراكهما في ما يجب ويجوز ويمتنع، والخالق يجب وجوده وقِدَمه، والمخلوق يستحيل وجوب وجوده وقِدَمه، بل يجب حدوثه وإمكانه، فلو كانا متماثلين للزم اشتراكهما في ذلك، فكان كلٌ منهما يجب وجوده وقِدَمه، ويمتنع وجوب وجوده وقِدَمه ويجب حدوثه وإمكانه، فيكون كلٌ منهما واجب القِدَم، واجب الحدوث، واجب الوجود، ليس واجب الوجود يمتنع قِدَمه، لا يمتنع قِدَمه، وهذا جمع بين النقيضين.

وبيَّن أن اشتراك الخالق والمخلوق في الاسم الكلّي (القدر المشترك) لا يستلزم محذورًا، والمحذور في ما كان من خصائص المخلوق، فالرب منزّه عن أن يكون يوصف بشيء من خصائص المخلوقين لما في ذلك من التمثيل والنقص. ينظر: الصفدية (٢/ ٣٨).

فكل موجودين لا بد أن يكون بينهما نوع مشابهة، ولو من بعض الوجوه، ورفع ذلك من كل وجه رفع للوجود. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٧/ ٥٦٩).

(٢) بيَّن ابن تيمية أن عامة الناس على ثبوت المشابهة من بعض الأمور، وأن ذلك لا يستلزم التماثل في الحقيقة، بدلالة الأدلة الشرعية والعقلية. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٥١٢).

كما أن التشبيه في اللغة، قد يقال بدون التماثل في شيء من الحقيقة، كما يقال للصورة المرسومة في الحائط: إنها تُشبه الحيوان، ويقال: هذا يشبه هذا في كذا وكذا، وإن كانت الحقيقتان مختلفتين. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٣/ ١٣٥).

وقد يفرَّق بين لفظ (التشبيه) و(التمثيل)[1]، وذلك أن المعتزلة ونحوهم من نفاة الصفات يقولون: كل من أثبت لله صفة قديمة فهو مشبِّه ممثِّل[2]، فمن قال: إن لله علمًا قديمًا، أو قدرة قديمة، كان عندهم مشبهًا ممثلًا، لأن (القِدم)[3] عند جمهورهم

---

(١) قرر ابن تيمية الفرق بين التشبيه والتمثيل، خلافًا للمتكلمين الذين يجعلون التشبيه هو التمثيل، فالتمثيل جاء القرآن بنفيه، وأما التشبيه ففيه إجمال واشتراك، يقول - رحمه الله -: «لفظ (الشَّبه) فيه إجمال وإبهام، فما من شيئين إلا وهما متفقان في أمر من الأمور، لو أنه في كونهما موجودين، وذلك الذي اتفقا فيه لا يمكن نفيه إلا بنفي كل منهما» درء التعارض (٥/ ١٨٣).
كما أن اللغة فرقت بين التشبيه والتمثيل، حيث قال ابن تيمية: «لفظ التشابه ليس هو التماثل في اللغة، قال تعالى: ﴿وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾ [البقرة: ٢٥]، وقال تعالى: ﴿مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ﴾ [الأنعام: ١٤١]، ولم يرد شيئًا هو مماثل في اللغة» الفتاوى (٦/ ١١٣ الرسالة الأكملية).
وزاد ابن تيمية المسألة بسطًا وتحريرًا، فقال: «وقد تنازع الناس: هل لفظ الشَّبه والمِثل بمعنى واحد أو معنيين، على قولين:
أحدهما: أنهما بمعنى واحد، وأن ما دل عليه لفظ المِثل مطلقًا ومقيَّدًا يدل عليه لفظ الشَّبه، وهذا قول طائفة من النُّظَّار.
والثاني: أن معناها مختلف عند الإطلاق لغة وشرعًا وعقلًا، وإن كان مع التقيّد والقرينة يراد بأحدهما ما يراد بالآخر، وهذا قول أكثر الناس، وهذا الاختلاف مبنيّ على مسألة عقلية، وهو أنه هل يجوز أن يُشبه الشيءُ الشيءَ من وجه دون وجه، وللناس في ذلك قولان: فمَنْ منع أن يشبهه من وجه دون وجه قال: المِثل والشَّبه واحد، ومن قال: إنه قد يشبه الشيء الشيء من وجه دون وجه، فرّق بينهما عند الإطلاق، وهذا قول جمهور الناس... وأيضًا فمعلوم في اللغة أنه يقال: هذا يشبه هذا، وفيه شبه من هذا، إذا أشبهه من بعض الوجوه، وإن كان مخالفًا له في الحقيقة، قال الله تعالى: ﴿وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾ [البقرة: ٢٥]» الجواب الصحيح (٢/ ٢٣٣) باختصار. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٨٦، ٣/ ١٣٥، ٧/ ٥٧٠)، الفتاوى (٣/ ١٦٦ حكاية مناظرة الواسطية).

(٢) ويعد واصل بن عطاء الغزّال المعتزلي أول من اشتهر عنه نفي الصفات بحجة أن إثباتها يستلزم تعدد القدماء، حيث قال: «من أثبت لله معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين» الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٦٥). ثم تلقفه المعتزلة من بعده كأبي الهُذيل العلّاف، وأبي الحسين البصري، وغيرهما، مع توسّع في عرض الحجج، مشوبة بأثارة فلسفية. ينظر: مقالات الإسلاميين ص٤٨٥-٤٨٦، الملل والنحل (١/ ٤٨). وقال به أيضًا قدماء الإمامية، كما ذكر ابن تيمية في المنهاج (٢/ ٤٨٧).

(٣) ورد اسم (القديم) على أنه من أسماء الله تعالى في حديث أبي هريرة رضي الله عنه في تعداد أسماء=

هو أخص وصف الإله[1]، فمن أثبت لله صفة قديمة فقد أثبت له مِثْلًا قديمًا، ويسمونه ممثلًا بهذا الاعتبار[2].

=الرب تعالى، كما عند ابن ماجه (٣٨٦١)، والبيهقي في الأسماء والصفات (١/ ٣٢-٣٣ رقم ١٠)، لكنه حديث ضعيف لا يثبت، كما قرره أئمة الحديث كالبيهقي، والبغوي في شرح السنة (٥/ ٣٥)، وابن العربي المالكي في العارضة (١٣/ ٣٤)، وابن تيمية في الفتاوى (٦/ ٣٧٩)، (٢٢/ ٤٨٢)، وابن كثير في تفسيره (١/ ١٢٢-١٢٣)، وابن الوزير في العواصم والقواصم (٧/ ٢٠١-٢٠٢)، وغيرهم.

قال ابن تيمية: «ليس في الكتاب ولا في السنة ذكر القديم في أسماء الله تعالى، وإن كان المعنى صحيحًا» المنهاج (٢/ ٤٩٥).

وقرر ابن تيمية في غير موضع أن لفظ (القديم) من الألفاظ المجملة. ينظر: درء التعارض (٧/ ١٢٢)، المنهاج (٢/ ١٣١)، (٢/ ١٢٣)، الصفدية (٢/ ٤٧). ونص على أن القديم في لغة العرب: كل ما تقدم على غيره، وأنه لم يوجد مستعملًا في لغة القرآن إلا في ما يُقدَّم على غيره، وإن كان موجودًا بعد عدمه، كما في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ [يس: ٣٩]، وقوله تعالى: ﴿قَالُوا تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ﴾ [يوسف: ٩٥]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَٰذَا إِفْكٌ قَدِيمٌ﴾ [الأحقاف: ١١]. ينظر: الصفدية (٢/ ٨٤-٨٥)، الفتاوى (١/ ٢٤٥)، (١٢/ ٥٢٢).

(١) أورد ابن تيمية أجوبة في الرد على دعواهم، فقال: «وأما الصفات التي لا تقوم إلا به، فإن قيل بقدمها أو وجوبها، فلا ريب أنها ليست قائمة بنفسها بل لا تقوم إلا بالموصوف، وحقيقة الأمر أن القديم الواجب بنفسه هو الذات المستلزمة لصفات الكمال، وأما ذات مجردة عن هذه الصفات - أو صفات مجردة عنها - فلا وجود لها، فضلًا عن أن تكون واجبة بنفسها أو قديمة» درء التعارض (٥/ ٤٦). ينظر: المنهاج (٢/ ١٢٣-١٢٤)، الفتاوى (١٧/ ١٦٨).

(٢) نسب ابن تيمية - رحمه الله - لعامة النُّظَّار أنهم يطلقون ما لا نص في إطلاقه ولا إجماع، كما في لفظ (القديم). ينظر: الفتاوى (٩/ ٣٠٠).

وبيَّن - رحمه الله - أن مقالة القِدَم أخص أوصاف الإله هو قول أكثر شيوخ المعتزلة كالجُبَّائي ومن قبله، وأنهم يقولون: إن الاشتراك فيه يوجب التماثل، فلو شاركت الصفة الموصوف في القِدَم لكانت مثله، ونص على أن المعتزلة أثبتوه (القديم) بناء على حدوث الأجسام، وأن المُحدَث لا بد له من مُحدِث. ينظر: درء التعارض (٥/ ٤٦)، السبعينية (بغية المرتاد) ص٤٢٧.

ومعنى القديم عند هؤلاء المتكلمة المعتزلة عبارة عما لم يزل، أو عما لم يسبقه وجود غيره، أو ما لم يسبقه عدم. ينظر: الفتاوى (٥/ ٢٤٥)، بيان تلبيس الجهمية (٥/ ١٧١).

وممَّن وافق المعتزلة على هذا الشيعة، قال ابن تيمية - رحمه الله -: «والشيعة توافقهم على أن أخص وصف الرب هو القِدَم، وأن ما شاركه في القِدَم فهو مثله، فإذا أثبتنا صفة قديمة لزم التشبيه،=

ومثبتة الصفات لا يوافقونهم على هذا[1]، بل يقولون: أخص وصفه حقيقة ما لا يتصف به غيره، مثل كونه رب العالمين، وأنه بكل شيء عليم، وأنه على كل شيء قدير، وأنه إله واحد، ونحو ذلك، والصفة لا توصف بشيء من ذلك[2].

ثم من هؤلاء الصفاتية من لا يقول في الصفات: إنها قديمة، بل يقول: الرب بصفاته قديم؛ ومنهم من يقول: هو قديم وصفته قديمة، ولا يقول: هو وصفاته قديمان؛ ومنهم من يقول: هو وصفاته قديمان، ولكن يقول: ذلك لا يقتضي مشاركة الصفة له في شيء من خصائصه[3]، فإن القِدَم ليس من خصائص الذات المجردة، بل هو من خصائص

=وكل من أثبت صفة قديمة فهو مشبه، وهم يسمّون جميع من أثبت الصفات مشبِّهًا بناء على هذا» المنهاج (٢/ ٦٠٠).

(١) أجاب ابن تيمية عن شبهة المعتزلة هاهنا بعدة أجوبة، وهذا هو الوجه الأول عن شبهة المعتزلة، فالقِدَم ليس أخص وصف للرب، بل أخص أوصافه ما لا يتصف به غيره. ينظر: الدرء (٥/ ٤٦).

(٢) هذا الوجه الثاني في الجواب عن شبهة المعتزلة، وحاصله أن الصفة لا توصف بأنها إلهٌ، ولا رب العالمين، كما أن النبي محدث وصفاته محدثة وليست صفاته نبياً، ثم إن الصفة من الموصوف والصفة قائمة بالموصوف. ينظر: شرح الأصفهانية ص ٧٦، والصفدية (٢/ ٢٢٨)، الدرء (٢/ ٢٧٦)، (٤/ ٢٢٦).

(٣) هذا وجه ثالث في الرد على شبهة المعتزلة (أن إثبات الصفات يستلزم تعدد القدماء)، وهو أن الصفاتية لهم أقوال تُبيّن تحرّزهم عن كل ما يوهم أن الصفة مغايرة للموصوف، أو ما يُشعر أن الصفة مستقلة عن الموصوف، كما فصّل ابن تيمية هذا الوجه، ونسب المقولات السابقة لأصحابها - في موضع آخر - أثناء رده على أبي الحسين البصري المعتزلي، حيث قال: «أما الكُلّابية ومن سلك سبيلهم من أهل الحديث والفقه، كأبي الحسن التميمي، وأبي سليمان الخطابي، وغيرهما من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم، فإنهم لا يقولون عن الصفات وحدها إنها قديمة؛ فلا يقولون: العلم قديم، ولكن يقولون: الرب بعلمه قديم. ومن أطلق منهم على الصفات أنها قديمة، فلا يقول: إن الذات والصفات قديمان، ومن أطلق القِدَم على الصفات، فإنهم لا يطلقون عليها لفظ الذوات، فإن الذات إذا أطلقت يفهم منها أنها الذات القائمة بنفسها الموصوفة بالصفات، ولهذا يُفرّق بين الذات والصفات» درء التعارض (٥/ ٣٨-٣٩).

وقال في موضع آخر: «فهذه الطريقة التي سلكها هؤلاء في أنهم يقولون عن الذات إنها قديمة، وعن الصفات إنها قديمة، ولا يقولون عن الذات والصفات إنهما قديمان، لما في العطف من الإشعار=

الذات الموصوفة بصفات، وإلا فالذات المجردة لا وجود لها عندهم، فضلًا عن أن تختص بالقِدم، وقد يقولون: الذات متصفة بالقدم والصفات متصفة بالقدم وليست الصفات إلهًا ولا ربًّا، كما أن النبي محدَث وصفاته محدَثة، وليست صفاته نبيًّا.

فهؤلاء[1] إذا أطلقوا على الصفاتية اسم (التشبيه) و(التمثيل)، كان هذا بحسب اعتقادهم[2] الذي ينازعهم فيه أولئك، ثم يقول لهم أولئك: هب أن هذا المعنى قد يسمى في اصطلاح بعض الناس تشبيهًا، فهذا المعنى لم ينفه عقل ولا سمع، وإنما الواجب نفي ما نفته الأدلة الشرعية والعقلية[3].

=بالتغاير، وهم لا يطلقون على الصفات إنها غير الذات» درء التعارض (٥/ ٤٩).

وذكر ابن تيمية أن أبا الحسن الأشعري يقول: إن الموصوف قديم، والصفة قديمة، ولا يقول عند الجمع: قديمان، وأن الباقلاني والقاضي أبا يعلى يطلقون القول بإثبات القديمين، أحدهما: الصفة، والآخر: الموصوف، وقالا: إن كونهما قديمين لا يوجب تماثلهما، فالنبيّ مُحدَث، وصفاته مُحدَثة، وليس إذا كان الموصوف نبيًّا وجب أن تكون صفاته أنبياء لكونها مُحدَثة، كذلك لا يجب إذا كانت الصفات قديمة، والموصوف بها قديمًا، أن تكون آلهة لكونها قديمة. ينظر: درء التعارض (٥/ ٤٩-٥٠).

ولما قالت الجهمية (المعتزلة) لأهل السنة: إنّكم إذا قلتم كلام الله وعلمه وقدرته، فقد قلتم بقول النصارى حين زعمتم أن الله لم يزل وقدرته... فأجاب الإمام أحمد: «لا نقول إن الله لم يزل وقدرته، ولكن نقول: لم يزل بقدرته» الرد على الزنادقة والجهمية ص٢٨٠ ت. دغش العجمي.

وعلق ابن تيمية قائلًا: «فبيّن أحمد أنّا لا نعطف صفاته على مسمى اسمه العطف المُشْعِر بالمغايرة، بل ننطق بما يُبيّن أن صفاته داخلة في مسمى اسمه» درء التعارض (٣/ ٢٣).

(١) المراد: المعتزلة.

(٢) أي: بحسب اعتقاد المعتزلة القائلين بأن إثبات الصفات تشبيه.

(٣) قول المؤلف: «فهؤلاء إذا أطلقوا على الصفاتية اسم التشبيه» إلى قوله: «نفي ما تضمنته الأدلة الشرعية والعقلية»، أي: إذا قال المعتزلة: إن إثبات الصفات الإلهية تشبيه عارضهم الصفاتية بأن إثبات الصفات تنزيه وتمجيد وتوحيد، فالتشبيه المذموم هو تمثيل الله بخلقه، وأما إثبات الصفات فليس من هذا التشبيه. ينظر: الفتاوى (٤/ ١٥٣).

بل إن المعتزلة هم أحق بالتشبيه، حيث توهموا التمثيل فدفعوه بالتعطيل، فشبّهوه بالناقصات والجمادات (كما سبق بيانه في القاعدة الرابعة). =

والقرآن قد نفى مسمَّى (المثل)[1]، و(الكفء)[2]، و(النِّدِّ)[3] ونحو ذلك، ولكن

=ولو فرضنا أن إثبات الصفات تشبيه وفق اصطلاح المعتزلة، فهذا الإثبات لا دليل على نفيه، بل الأدلة الشرعية والعقلية توجب إثبات الصفات، وتفسير المعتزلة للتشبيه بأنه مشاركة الرب في أخص أوصافه (القِدَم) لا يستلزم نفي الصفات، بل يقتضي إثباتها، كما أن اختصاصه بالقِدَم لم يستلزم نفي الأسماء عندهم. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٨٩)، قلب الأدلة (٢/ ٧٢١-٧٢٦).

(١) في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. أي: لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، بل هو موصوف بصفات الكمال منزه عن النقائص، وليس له مثل في شيء من صفاته. ينظر: الجواب الصحيح (٢/ ١٦٤ ت. العسكر وزميليه).

(٢) في قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤]: نفي للشركاء والأنداد، يدخل فيه كل من جعل شيئًا كُفوًا لله في شيء من خواص الربوبية، مثل: خلق الخلق، والإلهية والعبادة له، ودعائه، ونحو ذلك. ينظر: الفتاوى (٢/ ٤٤٩).

(٣) في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢] قال الإمام البخاري: «فليس لصفة الله نِدّ، ولا مِثل، ولا يوجد شيء من صفاته في المخلوقين» خلق أفعال العباد ص٩٨. وينظر: درء التعارض (٢/ ٤٢). قال ابن تيمية: «فنزه نفسه عن النظير باسم الكفء، والمِثل، والنِّد، والسَّمِي» المنهاج (٢/ ١٨٥).

وقال في موضع آخر: «إن الله تعالى لما نفى المثل عن نفسه بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، والسَّمي بقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، والنِّد بقوله: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة: ٢٢]، والكفء بقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤]، والشريك والعديل والمساوي، بقوله: ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾، ﴿ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: ١]، ﴿تَاللَّهِ إِن كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٩٧﴾ إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء: ٩٧، ٩٨]. فلا يخلو إما أن يكون النفي من ذلك مختصًا بالمماثل له من كل وجه، وهو المكافئ له من كل وجه فقط، والمساوي والمعادل له والمكافئ له من كل وجه، أو يكون النفي عامًّا في المماثل ولو من بعض الوجوه، والمكافئ ولو من بعض الوجوه، ولا يجوز أن يكون النفي مختصًا بالقسم الأول؛ لأن هذا لم يعتقده أحد من البشر، وهو - سبحانه - ذمّ ونهى عما هو موجود في البشر، ولأن النبي ﷺ قال له رجل: ما شاء الله وشئت، قال: (أجعلتني لله ندًّا، بل ما شاء الله وحده).

فثبت أن هذه الأسماء المنفية تعمّ: المثل، والكفو، والنِّد، والشريك، والعديل، ولو من بعض الوجوه، وهذا هو الحق؛ وذلك لأن المخلوقات وإن كان فيها شبه من بعض الوجوه، في مثل معنى: الموجود، والحي، والعليم، والقدير، فليس مماثلة بوجه من الوجوه ولا مكافأة له، بل هو - سبحانه - له المثل الأعلى في كل ما يثبت له ولغيره، ولما يُنفى عنه وعن غيره، لا يماثله غيره في إثبات شيء، ولا في نفيه» بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٤٨٧-٤٨٩). =

يقولون: الصفة في لغة العرب ليست مثل الموصوف ولا كفأه ولا نده، فلا تدخل في النص، وأما العقل فلم ينف مسمًّى (التشبيه) في اصطلاح المعتزلة[1].

وكذلك أيضًا يقولون: إن الصفات لا تقوم إلا بجسم متحيز[2]، والأجسام متماثلة، فلو قامت به الصفات للزم أن يكون مماثلًا لسائر الأجسام، وهذا هو التشبيه[3].

=وخلاصة كلام المؤلف هاهنا: أن التمثيل المنفي عن الله تعالى يشمل نوعين:
أحدهما: المماثلة من كل وجه، فهذا أشنع التمثيل، ولم يقل به أحد. والآخر: المماثلة من وجه دون وجه، فهذا منفيّ عن الله، كمن يقول: لله يدٌ كيدي، وبصر كبصري.
بخلاف المشابهة من وجه دون وجه، فهذا هو القدر المشترك بين جميع الأشياء. ينظر: جواب الاعتراضات المصرية ص١٣٣، وقلب الأدلة (٢/ ٦٦٦).

(١) قوله: «والقرآن قد نفى مسمى المثل...» إلى قوله: «في اصطلاح المعتزلة»، وهو الوجه الرابع في الرد على شبهة المعتزلة، حيث قرر المؤلف هاهنا مسألتين، إحداهما: أن الواجب نفي ما نفته النصوص، كنفي المِثل والكُفء... بخلاف لفظ التشبيه ففيه إجمال واشتراك، فإنه يقال على ما يجب انتفاؤه، وعلى ما يجب إثباته. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٤٨٤-٤٩١).
والمسألة الأخرى: إذا نفينا المِثل والكفء عن الله تعالى، فإن الصفة ليست مِثْلًا للموصوف، ولا كُفؤًا له، فلا تدخل في ما نفته النصوص الشرعية والأدلة العقلية.

(٢) وقد قال القاضي عبد الجبار المعتزلي: «ولا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام والأعراض من المجاورة، والحلول، وغير ذلك من الصعود، والهبوط، والارتفاع، والانحدار، والانتقال من مكان إلى مكان... ثم ينظر في أنه لا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام من المجاورة، والمقابلة، والمُماسّة والحلول، فيحصل له العلم بأنه لا يُرى، ولا يُدرك بشيء من الحواس» شرح الأصول الخمسة ص٦٦. ينظر: المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار المعتزلي ص٢٠٠.

(٣) أجاب ابن تيمية هنا عن دعوى المعتزلة هذه باقتضاب، وساق في كتبه الأخرى ما يجلّي ذلك الجواب، حيث أبطل دعواهم أن الصفات لا تقوم إلا بجسم، وأنها من خصائص الأجسام، فقال - رحمه الله -: «لا ريب أن الأعراض توصف، فيقال: حركة سريعة وبطيئة، وبياض شديد وضعيف، ومحبة قوية وضعيفة» شرح الأصبهانية ص٤٤٨.
وقال في موضع آخر: «إن هذه الأمور توصف بها الأجسام والأعراض، فيقال: جاء البرد، وجاء الحر وجاءت الحمى ونحو ذلك من الأعراض. وإذا كانت الأعراض توصف بالمجيء والإتيان؛ علم أن ذلك ليس من خصائص الأجسام» الفتاوى (٥/ ٤٣٦ شرح حديث النزول). ينظر: الفتاوى (٥/ ٥٦٩).
وأما قولهم بتماثل الأجسام، فقرر ابن تيمية أنه مِن أفسد الأقوال، بل هو معلوم الفساد بالضرورة بعد التصور الصحيح. ينظر: الصفدية (٢/ ١٧). =

وكذلك يقول هذا كثير من الصفاتية الذين يثبتون الصفات، وينفون علوه على العرش، وقيام الأفعال الاختيارية به ونحو ذلك، ويقولون: الصفات قد تقوم بما ليس بجسم، وأما العلو على العالم فلا يصح إلا إذا كان جسمًا، فلو أثبتنا علوه للزم أن يكون جسمًا[1]، وحينئذٍ فالأجسام متماثلة فيلزم التشبيه[2].

=قال - رحمه الله -: «أكثر العقلاء يقولون: إنها ليست متماثلة، والقائلون بتماثلها من المعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية، وطائفة من الفقهاء الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية ليست لهم حجة على تماثلها أصلًا... وقد اعترف بذلك فضلاؤهم، حتى الآمدي في كتاب (أبكار الأفكار) اعترف بأنه لا دليل لهم على تماثل الأجسام إلا تماثل الجواهر، ولا دليل لهم على تماثل الجواهر، والأشعري في (الإبانة) جعل هذا القول من أقوال المعتزلة التي أبطلها» المنهاج (٢/ ٥٩٩-٦٠٠) باختصار.

وقال أيضًا: «حقيقة هذا القول أن الأجسام متماثلة من كل وجه، لا تختلف من وجه دون وجه، بل الثلج مماثل للنار من كل وجه، والتراب مماثل للذَّهب من كل وجه، والخبز مماثل للحديد من كل وجه، إذ كانا متماثلين في صفات النفس عندهم. وهذا القول فيه من مخالفة الحس والعقل ما يستغنى به عن بسط الرد على صاحبه، بل أصل دعوى تماثل الأجسام من أفسد الأقوال» درء التعارض (٥/ ١٩٢).

ثم إن بني آدم يشتركون في الجسمية والحيوانية والناطقية، ولا يستلزم ذلك التماثل في ما بينهم، كما قال تعالى: ﴿وَإِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ﴾ [محمد: ٣٨]. ينظر: درء التعارض (١/ ١١٥)، (٣/ ٧٨)، (٦/ ٧)، (٧/ ١١٣)، بيان تلبيس الجهمية (٤/ ١٥٤)، الفتاوى (٦/ ١١٢ الرسالة الأكملية)، (١٧/ ٢٤٥ تفسير سورة الإخلاص).

(١) هذا من تناقضهم حيث زعموا أن إثبات الصفات السبع، كالعلم، والقدرة، والسمع، والبصر؛ لا يستلزم التجسيم. وما لا يثبتونه من الصفات، كالعلو، والاستواء، ونحوها؛ يستلزم التجسيم. وهذا التفريق تحكّم محض؛ لأنه تفريق بين المتماثلات، ولا دليل يدل عليه.

والقول بأن إثبات الصفات أو بعض منها يستلزم التجسيم، صار حجة لعامة المتكلمين، يقول ابن تيمية - رحمه الله -: «من نفى العلو والمباينة، يقول: العلو يستلزم كونه جسمًا، ومن نفى الصفات الخبرية، يقول: إثباتها يستلزم التجسيم، ومن نفى الصفات مطلقًا، قال: ثبوتها يستلزم التجسيم» درء التعارض (١/ ١٠٢).

(٢) وهو قول جمهور متأخري الأشاعرة والماتريدية، كالجويني، والآمدي، والرازي، وغيرهم. ينظر: أبكار الأفكار (١/ ٤٦٨)، أساس التقديس ص١٢١، معالم أصول الدين ص٤٨.

فلهذا تجد هؤلاء يسمُّون من أثبت العلو ونحوه مشبِّهًا، ولا يسمُّون من أثبت السمع والبصر والكلام ونحوه مشبِّهًا، كما يقوله صاحب (الإرشاد)[1] وأمثاله[2].

---

(١) عنوان الكتاب (الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد) لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، من كبار علماء الأشاعرة، تتلمذ على والده، وأبي القاسم الإسفراييني، وغيرهما. وتتلمذ عليه: أبو حامد الغزالي، والكيا الهرّاسي، وأبو القاسم الأنصاري، وغيرهم. له العديد من المصنفات، (ت ٤٧٨هـ). ينظر: السير (١٨/ ٤٦٨).
وكتابه هذا (الإرشاد) يعد زبور المتأخرين من الأشاعرة، كما قاله ابن تيمية في التسعينية (٢/ ٦٤٥). وقد تأثر بطريقته في هذا الكتاب أبو بكر بن العربي لما رحل إلى المشرق. ينظر: درء التعارض (٢/ ١٠٢). وذكر ابن تيمية أن مادة الفخر الرازي في مذهب الأشعرية كانت باعتماده على كتب الجويني كالإرشاد وغيره. ينظر: درء التعارض (٢/ ١٥٩).

(٢) نص الجويني على أن من أثبت العلو فهو مشبه دون من أثبت السمع والبصر. ينظر: الإرشاد ص٣٩.
لكن ابن تيمية في موضع آخر، نقل عن الجويني كلامًا طويلًا في تقرير أن من لم يلتزم التشبيه فلا يطلق عليه هذا اللقب، يقول ابن تيمية - رحمه الله -: «وقال (الجويني) في بعض كتبه: المُشبّهة من يعترف بالتشبيه ويلتزمه، وأما من ينكره فلا نسمّيه مُشبّهًا، إذ حقيقة المثلين: المشتبهان في جميع صفات النفس، وليس كلما يلزم صاحب مذهب نظرًا، يجوز وصفه به ابتداء» بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٨٥).
وبالجملة فإن كلًا من أهل البدع يسمي من أثبت شيئًا من الصفات التي ينفيها هو: مشبهًا، كما بيَّن ذلك ابن تيمية بقوله: «ومعلوم أن كل من نفى شيئًا من الصفات، سمى المُثبت لها مُشبّهًا. فمن نفى الأسماء من الملاحدة الفلاسفة والقرامطة وغيرهم، يجعل من سمى الله تعالى عليمًا، وقديرًا، وحيًّا، ونحو ذلك مشبهًا. وكذلك من نفى الأفعال يسمي من يقول: إن الله يعلم، ويقدر، ويسمع، ويبصر؛ مُشبّهًا. ومن نفى الصفات من الجهمية والمعتزلة وغيرهم يسمّون من يقول: إن لله علمًا وقدرة، وأن القرآن كلام الله غير مخلوق، وأن الله تعالى يُرى في الآخرة مُشبّهًا... ومن نفى علو الله على عرشه، يسمي المثبت لذلك مُشبّهًا، ومن نفى الصفات الخبرية يجعل من أثبتها مُشبّهًا» بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٧٨-٣٧٩) باختصار. ينظر: المنهاج (٢/ ٥٢٣-٥٢٤).

وكذلك قد يوافقهم على القول بتماثل الأجسام[1] القاضي أبو يعلى[2] وأمثاله من مثبتة الصفات والعلو[3]، لكن هؤلاء قد يجعلون العلو صفة خبرية، كما هو أول قولي القاضي أبي يعلى[4]، فيكون الكلام فيه كالكلام في الوجه، وقد يقولون: إن ما يثبتونه

(١) قوله: «وكذلك يوافقهم على القول بتماثل الأجسام...» إلى قوله: «كالأمر في ما أثبتوه لا فرق»، مراد ابن تيمية بهذا التقرير أن شبهة المعتزلة السابقة قد تأثر بها طوائف من الصفاتية، فوافقوا المعتزلة في قولهم بتماثل الأجسام، وخالفوهم في قولهم بأن الصفات من خصائص الأجسام. مع أن قولهم بتماثل الأجسام والمتحيزات لا دليل عليه، كما سبق بيانه، ثم إن القول بتماثل الأجسام مبنيّ على القول بالجواهر المفردة، وجمهور العقلاء يخالفونهم في ذلك، ولذا وصف ابن تيمية هذا الجوهر، فقال: «ما أشبه الجوهر الفرد بمعصوم القرامطة، ومنتظر الرافضة، وغوث الصوفية» بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٢٥٩). وينظر: بيان تلبيس الجهمية (٣/ ٢٠٤)، الفتاوى (١٧/ ٢٤٥)، وقلب الأدلة (٢/ ٧٣٤).

وأشار المؤلف إلى تناقض هؤلاء الصفاتية حيث نفوا صفة العلو والوجه ونحوها، بدعوى أن هذه الصفات من خصائص الأجسام، وأثبتوا السمع والبصر... مع أن الباب واحد، فالقول في ما نفوه كالقول في ما أثبتوه.

وأيضًا؛ فالمعتزلي مطّرد في قياسه الفاسد وتعطيله للصفات، والصفاتي ليس كذلك، بل هو متناقض هاهنا، فأثبت بعض الصفات بدليل النقل والعقل، ونفى سائرها بمقتضى القياس الفاسد، وقد نبّه ابن تيمية إلى أن هذا الصفاتي مع تناقضه وعدم اطّراده في نفي الصفات، هو خيرٌ وأجود من المعتزلي المطّرد في قياسه الباطل. ينظر: نقض المنطق ص٨٤-٨٥.

(٢) محمد بن الحسين بن محمد بن خلف الفرّاء، من كبار علماء الحنابلة، صنّف العديد من الكتب، كإبطال التأويلات، والمعتمد، وغيرهما، (ت ٤٥٨هـ). ينظر: تاريخ بغداد (٢/ ٢٥٦).

(٣) كأبي الوفاء ابن عقيل، وابن الزاغوني، والبيهقي، وغيرهم. ينظر: الفتاوى (١٧/ ٣٦٠-٣٦١).

(٤) ينظر: مختصر المعتمد (١/ ٢٩٤).

وقد كان القاضي أبو يعلى في أول أمره يجعل العلو صفة خبرية محضة، ثم رجع في قوله الآخر، وقال بثبوته بالعقل. قال ابن تيمية: «وأما أئمة الصفاتية كابن كُلّاب وسائر السلف، فعندهم أن العلو من الصفات المعلومة بالعقل، وهذا قول الجمهور من أصحاب أحمد وغيرهم، وإليه رجع القاضي أبو يعلى آخرًا، وهو قول جمهور أهل الحديث والفقه والتصوف، وهو قول الكرامية وغيرهم» درء التعارض (٦/ ٢٠٩). ينظر: الفتاوى (٥/ ٥٢٣)، (١٦/ ٤٠٧)، (١٧/ ٣٦٠-٣٦١)، المنهاج (٢/ ٣٢٨).

لا ينافي الجسم، كما يقولونه في سائر الصفات[1]. والعاقل إذا تأمل وجد الأمر في ما نفوه كالأمر في ما أثبتوه لا فرق.

وأصل كلام هؤلاء كلهم على أن إثبات الصفات يستلزم التجسيم[2]، والأجسام متماثلة. والمثبتون يجيبون عن هذا تارة بمنع المقدمة الأولى، وتارة بمنع المقدمة الثانية، وتارة بمنع كلتا المقدمتين[3]، وتارة بالاستفصال[4].

ولا ريب أن قولهم بتماثل الأجسام قول باطل، سواء فسروا الجسم بما يشار إليه، أو بالقائم بنفسه، أو بالموجود، أو بالمركب من الهُيولي والصورة، ونحو ذلك. فأما إذا فسروه بالمركب من الجواهر المفردة على أنها متماثلة، فهذا يُبنى على صحة ذلك، وعلى إثبات الجواهر المفردة وعلى أنها متماثلة. وجمهور العقلاء يخالفونهم في ذلك[5].

---

(١) أي: الأشاعرة ونحوهم من الصفاتية القائلون: بأن الصفات التي يثبتونها لا تستلزم التجسيم، وأما بقية الصفات فإثباتها يستلزم التجسيم.

(٢) مقالة: إن إثبات الصفات يستلزم التجسيم، سيتحدث المؤلف عن بطلانها لاحقًا من أربعة أوجه.

(٣) سبق الحديث عن بطلان تلك المقدمتين عند قوله: «وكذلك أيضًا يقولون: إن الصفات لا تقوم إلا بجسم متحيز، والأجسام متماثلة...».

(٤) الاستفصال عن معنى التماثل والجسم؛ لما في هذين اللفظين من الإجمال والاشتراك، كما سبق توضيحه في أول هذه القاعدة، ومثال الرُّوح.

(٥) قوله: «فأما إذا فسروه بالمركب من الجواهر...» إلى قوله: «يخالفونهم في ذلك»، بُسط الكلام عن هذه المسألة في آخر مثال الرُّوح، وبيَّن هاهنا أن قول المتكلمة إن الجسم مركب من جواهر مفردة متماثلة، إنما هي ثلاث دعاوى تحتاج كل دعوى منها إلى دليل وبينة، وإلا فإن جمهور العقلاء يخالفونهم.

ومما يحسن تدوينه هاهنا أن نورد جملة من المسائل المتعلقة بذلك الجوهر:

مقصودهم بالجوهر الفرد: ما لا يقبل التجزؤ، أو: هو الجزء الذي لا يتجزأ. وأول من قال به: أبو الهذيل العلّاف المعتزلي (ت٢٣٦هـ)، قال ابن تيمية: «من المعلوم أن هذا إنما قاله أبو الهذيل العلّاف، ومن اتبعه من متكلمي المعتزلة، والذين أخذوا ذلك عنهم» بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٢٥٣). وتبعه على إثباته جمهور المعتزلة، منهم: الجُبّائي، وهشام الفوطي، والقاضي عبد الجبار، وغيرهم. ينظر: مقالات الإسلاميين للأشعري ص٣٠٣ فما بعدها.

وأثبته أيضًا جمهور الأشاعرة. ينظر: درء التعارض (٨/ ٣١٢)، أصول الدين ص٣٦، ٤٨، نهاية=

والمقصود أنهم يطلقون التشبيه على ما يعتقدونه تجسيمًا بناء على تماثل الأجسام، والمثبتون ينازعونهم في اعتقادهم[1]، كإطلاق الرافضة للنصب على من تولى أبا بكر وعمر رضي الله عنهما، بناء على أن من أحبهما فقد أبغض عليًا رضي الله عنه، ومن أبغضه فهو ناصبي[2]؛ وأهل السنة

=الإقدام ص٥٠٥-٥١٤، التبصير في الدين ص٤٣، المواقف ص١٦٤-١٦٥.
وذكر ابن تيمية أن مسألة (الجوهر الفرد) هي الأصل الذي بنى عليه المتكلمون إثبات الصانع والمعاد، وأن جمهور المعتزلة ومن وافقهم كأبي المعالي الجويني وذويه يجعلون الإيمان بالله تعالى لا يحصل إلا بذلك! ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٢٤٣-٢٤٤). والعجيب أنهم يجعلون إثبات (الجوهر الفرد) من دين المسلمين، حتى يُعد منكره خارجًا عن الدين! ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٢٤٨)، درء التعارض (٨/ ٩٣-٩٤)، المنهاج (٢/ ١٣٨)، شرح الأصبهانية ص٣٦٢.
وحكى ابن تيمية حيرة كثير من النُّظّار في هذا الجوهر، فقال: «كثير من حُذّاق النُّظّار حار في هذه المسائل، حتى أذكياء الطوائف كأبي الحسين البصري، وأبي المعالي الجويني، وأبي عبد الله بن الخطيب، حاروا في مسألة الجوهر الفرد، فتوقفوا فيها تارة، وإن كانوا قد يجزمون بها أخرى، فإن الواحد من هؤلاء تارة يجزم بالقولين المتناقضين في كتابين أو كتاب واحد، وتارة يحار فيها، مع دعواهم أن القول الذي يقولونه قطعيّ برهانيّ عقليّ لا يحتمل النقيض» درء التعارض (١/ ١٥٨-١٥٩). ينظر: شرح الأصبهانية ص٣٠٧. وينظر: مناهج الأدلة ص٣٨، الفصل (٥/ ٢٢٥).

(١) ينازعونهم، فيقرر مثبتة الصفات أن إثبات الصفات ليس تشبيهًا، وليست الأجسام متماثلة.

(٢) أوضح ابن تيمية هذه العبارة في موطن آخر، فقال: «وتسمية هذا الرافضي (ابن المُطهر الحِلّي) - وأمثاله من الجهمية معطلة الصفات - لأهل الإثبات مُشبّهة كتسميتهم لمن أثبت خلافة الخلفاء الثلاثة ناصبيًا بناء على اعتقادهم، فإنهم لما اعتقدوا أنه لا وَلاية لعلي إلا بالبراءة من هؤلاء، جعلوا كل من لم يتبرّأ من هؤلاء ناصبيًا، كما أنهم لما اعتقدوا أن القديمين متماثلان، أو أن الجسمين متماثلان، ونحو ذلك، قالوا: إن مثبتة الصفات مُشبّهة.
فيقال لمن قال هذا: إن كان مرادك بالنصب والتشبيه بغض عليّ وأهل البيت، وجعل صفات الرب مثل صفات العبد، فأهل السنة ليسوا ناصبية ولا مُشبّهة. وإن كنت تريد بذلك أنهم يوالون الخلفاء، ويثبتون صفات الله تعالى فَسَمِّ هذا بما شئت، إن هي إلا أسماء سمّيتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان. والمدح والذم إنما يتعلق بالأسماء إذا كان لها أصل في الشرع، كلفظ: المؤمن والكافر، والبر والفاجر، والعالم والجاهل... والكتاب والسنة ليس فيه لفظ (ناصبية)، ولا (مُشبّهة)، ولا (حشوية)» المنهاج (٢/ ٦٠٧-٦٠٩) باختصار. وينظر: الفتاوى (٥/ ١١٢ الحموية).

ينازعونهم في المقدمة الأولى[(١)].

ولهذا يقول هؤلاء[(٢)]: إن الشيئين لا يشتبهان من وجه ويختلفان من وجه. وأكثر العقلاء على خلاف ذلك[(٣)]، وقد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضع، وبينا فيه حجج من يقول بتماثل الأجسام وحجج من نفى ذلك، وبينا فساد قول من يقول بتماثلها.

وأيضًا، فالاعتماد بهذا الطريق على نفي التشبيه اعتماد باطل[(٤)]، وذلك أنه إذا أثبت تماثل الأجسام فهم لا ينفون ذلك إلا بالحجة التي ينفون بها الجسم، وإذا ثبت أن هذا يستلزم الجسم، وثبت امتناع الجسم، كان هذا وحدَه كافيًا في نفي ذلك، لا يحتاج نفي ذلك إلى نفي مسمى (التشبيه)، لكن نفي الجسم يكون مبنيًا على نفي هذا التشبيه، بأن يقال: لو ثبت له كذا وكذا لكان جسمًا، ثم يقال: والأجسام متماثلة، فيجب اشتراكها في ما يجب ويجوز ويمتنع، وهذا ممتنع عليه. لكن حينئذٍ يكون من سلك هذا المسلك معتمدًا في نفي التشبيه على نفي التجسيم، فيكون أصل نفيه نفي الجسم، وهذا مسلك آخر سنتكلم عليه إن شاء الله تعالى[(٥)].

وإنما المقصود هنا أن مجرد الاعتماد في نفي ما يُنفى على مجرد نفي التشبيه لا

---

(١) وهي: أن من تولى أبا بكر عمر، فقد أبغض عليًا رضي الله عنهم أجمعين.

(٢) أي: نفاة الصفات.

(٣) تقدم تقرير ذلك وبيانه، وحاصله: أنه ما من شيئين إلا ويتفقان من وجه، ويفترقان من وجه، وهذا أصل متفق عليه بين عامة العقلاء.

(٤) مراده: أن الاعتماد في نفي التشبيه بحجة أن إثبات الصفات يستلزم التجسيم؛ اعتماد باطل.

(٥) قوله: «وأيضًا فالاعتماد بهذا الطريق...» إلى قوله: «سنتكلم إن شاء الله»، خلاصة هذا النقاش: أن هؤلاء النفاة احتجوا بنفي التجسيم، وأن الأجسام متماثلة على نفي الصفات، ومن ثم فلا حاجة إلى نفي الصفات بحجة نفي مسمى التشبيه لديهم؛ إذ نفي الصفات حاصل عندهم بمجرد نفي التجسيم، فإن نفي التشبيه هاهنا استطراد لا وجه له.

يفيد، إذ ما من شيئين إلا ويشتبهان من وجه ويفترقان من وجه، بخلاف الاعتماد على نفي النقص والعيب، ونحو ذلك مما هو - سبحانه وتعالى - مقدس عنه، فإن هذه طريقة صحيحة(١).

وكذلك إذا أُثبت له صفات الكمال، ونُفي مماثلة غيره له فيها، فإن هذا نفي المماثلة

---

(١) ساق ابن تيمية المسالك الصحيحة في النفي، فبيّن أن تنزيه الله تعالى يرجع إلى أصلين، نفي النقص، ونفي المِثْل. ومن ذلك قوله - رحمه الله -: «والتنزيه يجمعه نوعان: أحدهما: أنه منزَّه عن النقائص مطلقًا، ونفس ثبوت الكمال ينافي النقص. الثاني: أنه منزه عن أن يكون له مِثْل في شيء من صفات الكمال» شرح الأصبهانية ص٤٤٣. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٨٧)

ووجه كون نفي النقص والعيب طريقة صحيحة: أن ما كان نقصًا أو عيبًا، فإنه لا يكون مشتركًا، بمعنى: أن بعضه ثابت وبعضه منفي، بل هو منفيّ بالكُلِّية. قال ابن تيمية: «وأما صفات النقص فهي منتفية عنه مطلقًا، وهو موصوف بالكمال الذي لا غاية فوقه» الرد على الشاذلي ص٩٧. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٩٣)، درء التعارض (١٠/ ٢٤٥)، الفتاوى (٥/ ٣٢٩ شرح حديث النزول)، (١٦/ ٣٦٣)، الصفدية (٢/ ٢٧، ٣٩)، الرد على حزب الشاذلي ص٢٠٨، المنهاج (٢/ ١٥٧، ١٨٧، ٥٢٣، ٥٢٩).

وقد عاب الله - تعالى - الأصنامَ التي عُبدت من دونه بالنقائص والعيوب، التي يجب أن يتنزه عنها الرب المعبود. ينظر: المدارج (١/ ٣٤-٣٦).

قال ابن تيمية - رحمه الله -: «ومثل هذا في القرآن متعدد من وصف الأصنام بسلب صفات الكمال، كعدم التكلم والفعل، وعدم الحياة ونحو ذلك، مما يبيّن أن المتصف بذلك مُنتقَص مَعِيب كسائر الجمادات، وأن هذه الصفات لا تُسلب إلا عن ناقص مَعِيب. وأما رب الخلق الذي هو أكمل من كل موجود، فهو أحق الموجودات بصفات الكمال، وأنه لا يستوي المتصف بصفات الكمال والذي لا يتصف بها؛ وهو يذكر أن الجمادات في العادة لا تقبل الاتصاف بهذه الصفات» الفتاوى (٦/ ٨٢-٨٣ الرسالة الأكملية).

ثمّ إن نفي النقص عن الله تعالى ثابت بالسمع والعقل، خلافًا لطائفة من المتكلمة كأبي المعالي الجويني، والرازي، والآمدي، الذين يظنون أن نفي النقائص لم يعلم إلا بالسمع. ينظر: الفتاوى (٦/ ٧٣)، (١٦/ ٣٦٣)، الرد على الشاذلي ص٢١٤، الصفدية (٢/ ٢٨، ٤٠).

في ما هو مستحق له[1]، وهذا حقيقة التوحيد، وهو أن لا يشركه شيء من الأشياء في ما هو من خصائصه. وكل صفة من صفات الكمال فهو متصف بها على وجه لا يماثله فيه أحد، ولهذا كان مذهب سلف الأمة وأئمتها إثبات ما وصف به نفسه من الصفات، ونفي مماثلته لشيء من المخلوقات[2].

فإن قيل[3]: إن الشيء إذا شابه غيره من وجه جاز عليه ما يجوز عليه من ذلك الوجه، ووجب له ما وجب له، وامتنع عليه ما امتنع عليه.

قيل: هب أن الأمر كذلك[4]، ولكن إذا كان ذلك القدر المشترك لا يستلزم إثبات ما

(١) هذه الطريقة الثانية الصحيحة في إثبات التنزيه له سبحانه، وهي أنه منزه عن أن يكون له مِثل في شيء من صفات الكمال، وهي طريقة معلومة بالشرع والعقل. قال ابن تيمية: «إن الكتاب والسنة مع العقل دلت على أن الله لا تماثله المخلوقات في شيء من الأشياء» الفتاوى (٥/ ٢٦٢).
وقال في موضع آخر: «إن العقل يدل على استحقاق الرب لصفات الكمال وتنزيهه عن النقائص، وهو يوجب أن لا يماثله شيء من المخلوقات، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله» الصفدية (٢/ ٣٧). ينظر: درء التعارض (١٠/ ٣٠٧)، المنهاج (٤/ ٥٩٠)، والإحالات المتقدمة في نفي النقص والعيب.

(٢) سبق تقرير هذه المسألة في مطلع الكتاب، ويُضاف هاهنا قوله - رحمه الله -: «وهو - سبحانه - في صفات الكمال لا يماثله شيء، فهو حيّ، قيوم، سميع، بصير، عليم، قدير، رؤوف، رحيم... ولا يماثله شيء من الأشياء في شيء من صفاته، فليس كعلمه علم أحد، ولا كقدرته قدرة أحد، ولا كرحمته رحمة أحد، ولا كاستوائه استواء أحد، ولا كسمعه وبصره سمع أحد ولا بصره...» جامع المسائل (٣/ ١٩٦) باختصار.
وقال في موضع آخر: «إن خصائص الرب تعالى لا يوصف بها شيء من المخلوقات، ولا يماثله شيء من المخلوقات في شيء من صفاته» المنهاج (٢/ ١١١).
ينظر: جامع المسائل (٣/ ٢٠٨)، الفتاوى (٣/ ٣٧٣)، (٨/ ٤٣٢)، (١١/ ٤٨٣)، (١٢/ ٧٣، ٥٧٥)، (١٣/ ١٦٠، ٣٠٥)، الصفدية (١/ ١٠٣)، (٢/ ٣١٤).

(٣) هذا اعتراض من النفاة، ومرادهم: أن إثبات الصفات يستلزم التشبيه.

(٤) لما ساق المؤلف شبهة واعتراض النفاة بأن المشابهة من وجه دون وجه تستلزم التشبيه، وهو أن يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر... أجاب عنها بما يلي: «هب أن الأمر كذلك...» إلى قوله:=

يمتنع على الرب سبحانه وتعالى، ولا نفي ما يستحقه لم يكن ممتنعًا؛ كما إذا قيل: إنه موجود حي عليم سميع بصير وقد سمى بعض المخلوقات حيًّا عليمًا سميعًا بصيرًا.

فإذا قيل: يلزم أن يجوز عليه ما يجوز على ذلك من جهة كونه موجودًا حيًّا عليمًا سميعًا بصيرًا. قيل لازم هذا القدر المشترك ليس ممتنعًا على الرب تعالى؛ فإن ذلك لا يقتضي حدوثًا، ولا إمكانًا، ولا نقصًا، ولا شيئًا مما ينافي صفات الربوبية.

وذلك أن القدر المشترك[1] هو مسمى (الوجود) أو (الموجود)، أو

=«مما ينافي صفات الربوبية» فهذه المشابهة والقدر المشترك بينهما لا يستلزم محذورًا من تعطيل أو تمثيل، فالقدر المشترك بين الخالق والمخلوق لا يوقع في تمثيل ونحوه.

وقد بيَّن المؤلف هذا الوجه في كتاب آخر، فقال: «هب أنه حصل بين المسمّيين قدر مشترك هو ما اتفقا عليه، وهو المعنى العام الكلّي، لكن هذا المعنى العام الكلّي لا يكون كليًّا إلا في الذهن لا في الخارج، وهذا المعنى العام ليس من لوازمه ما ينفى عن الله، فلا يلزمه شيء من النقائص أصلًا، فتبين أن إثبات القدر المشترك المتفق عليه لا محذور فيه» الصفدية (٢/ ١٩) باختصار. وينظر: درء التعارض (٥/ ٨٤).

وقال أيضًا: «فإن قيل: فالواجب والممكن يتفقان في مسمى الوجود والقيام بالنفس، فيلزم أن يجوز على أحدهما ما جاز على الآخر؟ قيل: هما لم يتماثلا في هذا الذي اتفقا عليه، ولم يتساويا في ذلك، بل الثابت لله من ذلك ليس مماثلًا للمخلوق من ذلك، بل بينهما من التفاضل أعظم من التفاضل الذي بين أعظم المخلوقات وأدناها» الصفدية (٢/ ٣٨).

ويقال أيضًا: لو كانت صفات الرب مثل صفات العبد من جهة الجواز والوجوب والامتناع، لجاز أن تكون ذات الرب مثل ذات العبد، وهذا ممتنع بداهة، فالقول في الصفات كالقول في الذات. ينظر: الصفدية (٢/ ١١-١٢).

(١) قوله: «وذلك أن القدر المشترك...» إلى قوله: «لم يكن في إثبات هذا محذور أصلًا»، والحاصل أن القدر المشترك لا يختص بأحدهما دون الآخر، وإنما المحذور إثبات شيء من خصائص أحدهما للآخر، ثم إن هذا القدر المشترك لا يتجاوز الذهن، فكل ما في الخارج من الموجودات فهو مختص بما هو موجود في الخارج، فصفات كل موصوف قائمة به لا يشترك فيها غيره، لكن أصل الغلط توهمهم أن القدر المشترك أو الاسم الكلّي يكون مسمّاه الكلّي هو بعينه ثابت في هذا المعيّن وفي هذا المعيّن، وليس الأمر كذلك. ينظر: المنهاج (٢/ ١١٩، ٥٢٦، ٥٩٦)، الرد على الشاذلي ص٢١٦، الفتاوى (٥/ ٣٣٣)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٣٢)، (٢/ ٣٧٩ ط. ابن قاسم).

(الحياة) أو (الحي)، أو (العلم) أو (العليم)، أو (السمع) و(البصر) أو (السميع) و(البصير)، أو (القدرة) أو (القدير)، والقدر المشترك مطلق كليّ لا يختص بأحدهما دون الآخر، فلم يقع بينهما اشتراك لا في ما يختص بالممكن المحدَث، ولا في ما يختص بالواجب القديم، فإن ما يختص به أحدهما يمتنع اشتراكهما فيه.

فإذا كان القدر المشترك الذي اشتركا فيه صفة كمال: كالوجود والحياة والعلم والقدرة، ولم يكن في ذلك ما يدل على شيء من خصائص المخلوقين، كما لا يدل على شيء من خصائص الخالق - لم يكن في إثبات هذا محذور أصلًا، بل إثبات هذا من لوازم الوجود، فكل موجودَين لا بد بينهما من مثل هذا، ومن نفى هذا لزمه تعطيل وجود كل موجود[1].

ولهذا لما اطَّلع الأئمة على أن هذا حقيقة قول الجهمية سموهم معطِّلة، وكان جهم

(١) قوله: «بل إثبات هذا من لوازم الوجود...» إلى قوله: «تعطيل وجود كل موجود»، مقصوده أن نفي القدر المشترك يقتضي نفي كل موجود، كما بينه في موضع آخر بقوله: «ما من شيئين إلا وهما متفقان في أمر من الأمور، ولو أنه في كونهما موجودين، وذلك الذي اتفقا فيه لا يمكن نفيه إلا بنفي كل منهما» درء التعارض (٥/ ١٨٣). وينظر: درء التعارض (١/ ٢٨٣)، جواب الاعتراضات المصرية ص١٣٣، ١٣٩.
وقال أيضًا: «نفي التشبيه من كل وجه هو التعطيل والجحود لرب العالمين» بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٤٨٤). وينظر: (٦/ ٤٩٥).
ولولا هذا القدر المشترك لَمَا فُهِم الخطاب، ولَمَا عُقِل الكتاب، كما بينه المؤلف في غير موضع، كقوله: «لا نعلم ما غاب عنا إلا بمعرفة ما شهدناه، فنحن نعرف أشياء بحسنا الظاهر أو الباطن، وتلك معرفة معيّنة مخصوصة، ثم إنّا بعقولنا نعتبر الغائب بالشاهد... فلا بد في ما شهدناه وما غاب عنا من قدر مشترك، فبهذه المشاركة نفهم الغائب ونثبته» الفتاوى (٥/ ٣٤٦ شرح حديث النزول) باختصار. وينظر: الفتاوى (٥/ ٣٥٠ شرح حديث النزول)، (٩/ ٢٩٥)، درء التعارض (٩/ ٣٩٣).

ينكر أن يسمى الله شيئًا[1]، وربما قالت الجهمية: هو شيء لا كالأشياء[2]، فإذا نُفي القدر المشترك مطلقًا لزم التعطيل التام.

والمعاني التي يوصف بها الرب سبحانه وتعالى، كالحياة والعلم والقدرة، بل الوجود والثبوت والحقيقة ونحو ذلك، تجب له لوازمها؛ فإن ثبوت الملزوم يقتضي ثبوت اللازم[3]، وخصائص المخلوق التي يجب تنزيه الرب عنها ليست من لوازم ذلك

(١) حكى هذه المقالة عن الجهم بن صفوان عامة أصحاب المقالات وغيرهم، كعبد القاهر البغدادي في الفرق بين الفرق ص١٩٤، والسمعاني في الأنساب (١/ ٤٦٨)، والفخر الرازي في اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص١٠٤، وغيرهم.
قال ابن تيمية: «قول جهم المشهور عنه الذي نقله عنه عامة الناس، أنه لا يُسمّي الله شيئًا؛ لأن ذلك بزعمه يقتضي التشبيه، لأن اسم (الشيء) إذا قيل على الخالق والمخلوق لزم اشتراكهما في مسمى الشيء، وهذا تشبيه بزعمه» درء التعارض (٥/ ١٧٨). ينظر: الفتاوى (١٢/ ٣١١)، المنهاج (٢/ ٥٢٦-٥٢٧).
ويُنبّه هنا إلى أن الله تعالى إنما يُخبر عنه بأنه (شيء) كما جاء النص بذلك في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٩]، ولا يسمى به، أو يدعى به، وإنما ذلك من باب الإخبار، ومعلوم أن باب الإخبار أوسع من باب الأسماء. ينظر: الفتاوى (٦/ ١٤١)، درء التعارض (١/ ٢٩٧)، (٤/ ١٤٠)، بيان تلبيس الجهمية (٥/ ١٧٢). شرح العقيدة التدمرية للعلامة عبد الرحمن البرّاك ص٤١٧.

(٢) بيَّن إمام أهل السنة أحمد بن حنبل مراد الجهمية بقولهم: هو شيء لا كالأشياء، فقال: «إن الشيء الذي لا كالأشياء قد عرف أهل العقل أنه لا شيء، فعند ذلك تبين للناس أنهم لا يثبتون شيئًا، ولكنهم يدفعون عن أنفسهم الشُّنعة بما يقرون من العلانية» الرد على الزنادقة والجهمية ص٢٠٩. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٤٩٥).
قال ابن تيمية: «ولما قالوا: هو شيء لا كالأشياء، عَلِم الأئمة مقصودهم، فإن الموجودَين لا بد أن يتفقا في مسمى الشيء، فإذا لم يكن هناك قدر اتفقا فيه أصلًا لزم أن لا يكونا جميعًا موجودين، وهذا مما يُعرف بالعقل» درء التعارض (٥/ ١٧٨).

(٣) قرر ابن تيمية هذا الأصل في كثير من المواضع، بعبارات متنوعة. ينظر: الاقتضاء (١/ ٥٥٠)، الرد على المنطقيين ص٦٢، ١٦٦، ٢٠٣، الصفدية (١/ ٢٨٣، ٢/ ١٣، ٤٨، ١٤١، ٢١٧)، بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٣٥٠)، درء التعارض (٤/ ٢٠٢)، المنهاج (١/ ١٧٩).
قال ابن تيمية: «الرب تعالى منزه عن أن يوصف بشيء من خصائص المخلوقين، إذ خصائصهم كلها=

أصلًا، بل تلك من لوازم ما يختص بالمخلوق من وجود وحياة وعلم ونحو ذلك، والله - سبحانه وتعالى - منزه عن خصائص المخلوق وملزومات خصائصه.

وهذا الموضع من فهمه فهمًا جيدًا وتدبره زالت عنه عامة الشبهات، وانكشف له غلط كثير من الأذكياء في هذا المقام، وقد بسط هذا في مواضع كثيرة[1]، وبُيِّن فيها أن القدر المشترك الكلي لا يوجد في الخارج إلا معيَّنًا مقيَّدًا، وأن معنى اشتراك الموجودات في أمر من الأمور هو تشابهها من ذلك الوجه، وأن ذلك المعنى العام يطلق على هذا وهذا، لا أن الموجودات في الخارج يشارك أحدهما الآخر في شيء موجود فيه، بل كل موجود متميز عن غيره بذاته وصفاته وأفعاله.

=تنافي ما استحقه من الكمال الواجب له، فهي نقائص بالنسبة إليه، وإن قُدّر أنها كمال للمخلوق. وكمال كل شيء بحسب ما يمكن وجوده له، والمخلوق لا يمكن أن يكون قديمًا واجبًا بنفسه، ربًّا غنيًّا عما سواه إلى غير ذلك من خصائص الرب، فهذا الكمال اختصّ به الرب كما اختصّ الرب - تبارك وتعالى - من الكمال الذي يوصف العبد بما يتفق فيه الاسم، كالحياة والعلم والقدرة، بما لا يماثله فيه المخلوق، فالرب مختصّ إما بنوع لا يوصف به غيره، مثل كونه رب العالمين ونحو ذلك، وإما بما لا يُماثله فيه غيره كالحياة والعلم. ثم إنه إذا عُلم استحقاق الرب تعالى لصفات الكمال لزم أن يكون متكلمًا سميعًا بصيرًا؛ لأن هذه الصفات من صفات الكمال، وإن لم يتصف بها لزم اتصافه بنقائصها» الصفدية (٢/ ٣٩).

قال - رحمه الله -: «وأما الرب تعالى فله صفات الكمال، وهي من لوازم ذاته يمتنع انفكاكه عن صفات الكمال أزلًا وأبدًا، ويمتنع عدمها؛ لأنه واجب الوجود أزلًا وأبدًا، وصفات كماله من لوازم ذاته، ويمتنع ارتفاع اللازم إلا بارتفاع الملزوم» الفتاوى (٩/ ٢٩٨). ينظر: الفتاوى (١٦/ ٤٢٩، ٤٥٤)، (١٨/ ٣١١)، الرد على الشاذلي ص٢٢٠.

(١) قوله: «وهذا الموضع من فهمه فهمًا جيدًا...» إلى قوله: «بل كل موجود متميز عن غيره»، احتفى المؤلف بهذا الأصل، وأكد على إحكام التفريق بين القدر المشترك والقدر المميز، والاطراد في التفريق بين ما في الأذهان وما في الأعيان، ومنها قوله - رحمه الله - وهو يتحدث عن أهمية التمييز بين القدر المشترك والقدر المميز: «فمن فهم هذا انحلت عنه إشكالات كثيرة، يعثر فيها كثير من الأذكياء، الناظرين في العلوم الكلية، والمعارف الإلهية» المنهاج (٨/ ٣١). وقرر هذا المعنى في غير موضع، ينظر: الصفدية (١/ ٣٠٦).

ولما كان الأمر كذلك[1] كان كثير من الناس يتناقض في هذا المقام، فتارة يظن أن إثبات القدر المشترك يوجب التشبيه الباطل، فيجعل ذلك له حجة في ما يظن نفيه من الصفات، حذرًا من ملزومات التشبيه[2]؛ وتارة يتفطن أنه لا بد من إثبات هذا على كل تقدير، فيجيب به في ما يثبته من الصفات لمن احتج به من النفاة[3].

ولكثرة الاشتباه في هذا المقام وقعت الشبهة في أن وجود الرب هل هو عين ماهيته، أو زائد على ماهيته؟ وهل لفظ (الوجود) مقول بالاشتراك اللفظي، أو بالتواطئ، أو التشكيك؟ كما وقع الاشتباه في إثبات الأحوال ونفيها، وفي أن المعدوم هل هو شيء أم لا؟ وفي وجود الموجودات هل هو زائد على ماهيتها أم لا[4]؟

وقد كثر من أئمة النظار الاضطراب والتناقض في هذه المقامات، فتارة يقول أحدهم القولين المتناقضين، ويحكي عن الناس مقالات ما قالوها، وتارة يبقى في

---

(١) قوله: «ولما كان الأمر كذلك...» إلى قوله: «حذرًا من ملزومات التشبيه»، مما يبين ذلك ما ذكره المؤلف عن تناقض الفخر الرازي الذي كان يظن أن الاشتراك في شيء هو التماثل، فحكم على المشتبهين في شيء بحكم المتماثلين، ثم إنه في موضع آخر يناقض ذلك، حتى يجعل الأمور المتماثلة في الحكم لا تتماثل في العلة، والأمور المتماثلة في العلة لا تتماثل في الحكم. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٣٨٠)، الفتاوى (٥/ ٣٣٢، ٣٤٠ شرح حديث النزول).

(٢) وأشار إلى أن الكثير من المقالات الباطلة المتضادة، والآراء الفاسدة المتقابلة هي ناشئة عن التسوية بين القدر المشترك والقدر المميز، والمغالطة في ذلك، فهي تخرج من «هذه العين المرة المالحة». ينظر: درء التعارض (٥/ ١٢٧).

(٣) أي: تارة يتفطن لإثبات القدر المشترك، وأنه لا بد منه، لكنه يستعمله في ما يثبته هو من الصفات على من ينفيها، فالأشعري - مثلًا - يستعمله في إثبات الصفات السبع، والرد به على من يخالفه فيها وينفيها كالمعتزلي. وهذا وجه من التناقض كما ذكر ابن تيمية هنا، وإلا فيلزمه اطراد هذا الأصل الصحيح في جميع الصفات، ولا محذور في ذلك، بل هو التحقيق.

(٤) ساق المؤلف هاهنا خمس مسائل وقع فيها الاشتباه والاضطراب، ويلحظ أن منشأ الاشتباه والمغالطة فيها هو التسوية بين القدر المشترك والقدر المميز، وغياب التمييز بين الوجود الذهني والعيني.

الشك والتحير، وقد بسطنا من الكلام في هذه المقامات، وما وقع من الاشتباه والغلط والحيرة فيها لأئمة الكلام والفلسفة، ما لا تتسع له هذه الجمل المختصرة.

وبيَّنا أن الصواب هو أن وجود كل شيء في الخارج هو ماهيته الموجودة في الخارج، بخلاف الماهية التي في الذهن فإنها مغايرة للموجود في الخارج[1].

وأن لفظ (الوجود) كلفظ (الذات) و(الشيء) و(الماهية) و(الحقيقة) ونحو ذلك،

---

(١) حرر ابن تيمية هذه المسألة في مواضع متعددة، ومن تقريراته المهمة في تجلية ذلك قوله: «من قال إن الماهية غير الوجود، وأراد بالماهية الصورة العلمية الذهنية، وبالوجود ما يوجد في الخارج؛ فقد أصاب. وأما إذا عنى بالماهية والوجود جميعًا ما هو ثابت في الخارج، أو عنى بهما جميعًا ما هو متصوَّر في الذهن، وقيل: إن في الذهن شيئين: ماهية ووجودها، أو في الخارج شيئان: ماهية ووجودها، فهذا خطأ.

وبهذا التفصيل يزول الاشتباه والنزاع الموجود في أن الماهية هل هي غير وجودها أم لا؟ فمَن لم يُفصِّل هذا التفصيل، فإما أن يحار ويقف كالآمدي ونحوه، وإما أن يختلف كلامه ويتناقض كالرازي ونحوه، أو يُصرّ على الباطل إذا نصر أحد القولين، كبعض المتكلمين والمتفلسفة» الصفدية (٢/ ٢٨١-٢٨٢).

قال - رحمه الله -: «الذي عليه أهل السنة والجماعة وعامة العقلاء أن الماهيات مجعولة، وأن ماهية كل شيء عين وجوده، وأنه ليس وجود الشيء قدرًا زائدًا على ماهيته، بل ليس في الخارج إلا الشيء الذي هو الشيء، وهو عينه ونفسه وماهيته وحقيقته، وليس وجوده وثبوته في الخارج زائدًا على ذلك» الفتاوى (٢/ ١٥٦ حقيقة مذهب الاتحاديين).

وأشار ابن تيمية إلى منشأ الاشتباه في مسألة: هل وجود الشيء عين ماهيته؟ فقال: «وإنما نشأت الشُّبهة من جهة أنه غلب على أن ما يوجد في الذهن يسمى (ماهية)، وما يوجد في الخارج يسمى (وجودًا)؛ لأن الماهية مأخوذة من قولهم: ما هو؟... والمستفهم إنما يطلب تصوير الشيء في نفسه... وهو الثبوت الذهني، سواء كان ذلك المقول موجودًا في الخارج أو لم يكن، فصار بحكم الاصطلاح أكثر ما يطلق (الماهية) على ما في الذهن، ويطلق (الوجود) على ما في الخارج، فهذا أمر لفظي اصطلاحي» الرد على المنطقيين ص٦٥ باختصار. ينظر: شرح الأصبهانية ص١٠٨، الصفدية (١/ ١١٩)، درء التعارض (١/ ٢٩٣)، (٣/ ٣٣٩)، (٥/ ١٠٢)، الفتاوى (٢/ ١٥٦ حقيقة مذهب الاتحاديين)، (٩/ ٩٧ مختصر الرد على المنطقيين).

وهذه الألفاظ كلها متواطئة[1]، وإذا قيل: إنها مشكِّكة[2]، لتفاضل معانيها، فالمشكِّك نوع من المتواطئ العام الذي يراعى فيه دلالة اللفظ على القدر المشترك، سواء كان المعنى متفاضلًا في موارده، أو متماثلًا.

وبيَّنا أن المعدوم شيء أيضًا في العلم والذهن، لا في الخارج[3]، فلا فرق بين

---

(١) والحاصل أن لفظ الوجود والذات والشيء ونحو ذلك كلها ألفاظ متواطئة، متفقة في اللفظ والمعنى، ومفترقة في الحقيقة والكيفية، فهي قابلة للتقسيم (وجود قديم، ووجود محدَث)، فليست مقولة بالاشتراك اللفظي، فهذا قول شاذ، ومكابرة للعقل، ثم إن الأصل في الألفاظ أن تكون متواطئة، وأما الاشتراك اللفظي فهو خلاف الأصل (كما سبق بيانه في مواضع سابقة من هذا الكتاب).

(٢) سميت (مشككة) لتشكيك المستمع فيها، هل هي من قبيل الأسماء المتواطئة، أو من قبيل المشتركة في اللفظ فقط. والمحققون يعلمون أنها ليست خارجة عن جنس المتواطئة؛ إذ واضع اللغة إنما وضع اللفظ بإزاء القدر المشترك، وإن كانت نوعًا مختصًّا من المتواطئة، فلا بأس بتخصيصها بلفظ (المشككة) مع أنها نوع من الألفاظ المتواطئة. ينظر: الفتاوى (٥/ ١٠٥ الحموية).

أو يقال سميت بذلك لكون المعنى في أحد المحلين أكمل منه في الآخر، فإن الوجود بالواجب أحق منه بالممكن، وأسماؤه وصفاته من هذا الباب؛ فإن الله تعالى يوصف بها على وجه لا يماثل أحدًا من المخلوقين، وإن كان بين كل قسمين قدرًا مشتركًا، وذلك القدر المشترك هو مسمى اللفظ عند الإطلاق، فإذا قيد بأحد المحلين تقيد به. ينظر: الفتاوى (٥/ ٢٠١).

(٣) قرر ابن تيمية أن الذي عليه أهل السنة والجماعة وعامة عقلاء بني آدم من جميع الأصناف: أن المعدوم ليس في نفسه شيئًا، وأن ثبوته ووجوده وحصوله شيء واحد، وقد دل على ذلك الكتاب والسنة والإجماع القديم، قال الله تعالى لزكريا: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ [مريم: ٩] فأخبر أنه لم يك شيئًا، وقال تعالى: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾ [مريم: ٦٧]... وقال تعالى: ﴿فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْئًا﴾ [مريم: ٦٠] ولو كان المعدوم شيئًا لكان التقدير: لا يظلمون موجودًا ولا معدومًا، والمعدوم لا يتصور أن يظلموه، فإنه ليس لهم» الفتاوى (٢/ ١٥٥ حقيقة مذهب الاتحاديين) باختصار.

وذكر ابن تيمية أن أول من قال إن المعدوم شيء ثابت؛ هو الشحّام شيخ أبي علي الجُبّائي، وتبعه على ذلك طوائف من المعتزلة والرافضة. ينظر: الفتاوى (٢/ ١٤٣ حقيقة مذهب الاتحاديين). ينظر: درء التعارض (٣/ ٣٣٩)، المنهاج (١/ ٣٧٦)، الرد على المنطقيين ص٦٥، الفتاوى (٨/ ٩).

الثبوت والوجود[1]، لكن الفرق ثابت بين الوجود العلمي والعيني، مع أن ما في العلم ليس هو الحقيقة الموجودة، ولكن هو العلم التابع للعالم القائم به.

وكذلك الأحوال التي تتماثل فيها الموجودات وتختلف، لها وجود في الأذهان، وليس في الأعيان إلا الأعيان الموجودة، وصفاتها القائمة بها المعيَّنة، فتتشابه بذلك وتختلف به[2].

وأما هذه الجمل المختصرة فإن المقصود بها التنبيه على جمل مختصرة جامعة، من فهمها عَلِمَ قدر نفعها، وانفتح له باب الهدى، وأمكنه إغلاق باب الضلال، ثم

---

(١) قوله: «فلا فرق بين الثبوت والوجود...» إلى قوله: «للعالِم القائم به» مقصوده أن العدم ليس ثابتًا ولا موجودًا في الخارج، وإن كان ثابتًا موجودًا في الذهن، إذ إن قومًا يقولون إن المعدوم شيء ثابت وليس بموجود، والحق أن المعدوم ليس شيئًا، وأن ثبوته ووجوده شيء واحد، وإنما الفرق متحقق بين الوجود العلمي الذهني والوجود العيني في الخارج، فالعلم ليس هو الحقيقة الخارجية، وإنما هو صفة قائمة بالموصوف. ينظر: درء التعارض (٧/ ١١٩)، الفتاوى (٢/ ١٥٥).

(٢) جاء جواب ابن تيمية عن مسألة الأحوال هاهنا مختزلًا، لكنه بسطه وبيَّنه في مواضع أخرى، فبيّن - رحمه الله - أنه ما من موجودين إلا وبينهما قدر يتفقان فيه، وإن كان المعنى الكلي المشترك وجوده في الأذهان لا في الأعيان، فلا بد أن يكون بين أفراد الاسم العام الكلي نوع من المشابهة باعتبار اتفاقهما في ذلك المعنى العام.

وهذا موضع غلط فيه كثير من الناس في أحكام الأمور الكلية التي تشتبه فيها أعيانها، فمنهم من يجعل الكليّ ثابتًا في الخارج كليًّا. ومنهم من يقول أفراده لم تتفق إلا في مجرد اللفظ، وهي مسألة الأحوال التي اضطرب فيها كثير من الناس، والتحقيق أنه لا بد من تشابه ومعنى كليّ عام في الذهن من غير أن يكون في الخارج كلي، أو شيء لا موجود ولا معدوم. ينظر: الصفدية (١/ ٩٩-١٠٠).

وقرر أن الصواب في الأحوال أنها كالكليات، لها وجود في الأذهان لا في الأعيان. ينظر: درء التعارض (٥/ ٣٥). وينظر في المسألة: الرد على المنطقيين ص١٠٩، درء التعارض (٧/ ١١٩)، (٩/ ٣٩٥)، الفتاوى (٥/ ٣٣٩ شرح حديث النزول).

والخلاصة أن الأحوال - كالعالمية والقادرية - زائدة على الصفات - كالعلم والقدرة - في الذهن، لكنها في الخارج ليست كذلك، فالعالمية بمعنى العلم، والقادرية بمعنى القدرة. ينظر: الفتاوى (٥/ ٣٣٩ شرح حديث النزول).

بسطها وشرحها له مقام آخر، إذ لكل مقام مقال.

والمقصود هنا أن الاعتماد على مثل هذه الحجة[1] في ما ينفى عن الرب، وينزَّه عنه - كما يفعله كثير من المصنفين - خطأ لمن تدبَّر ذلك، وهذا من طرق النفي الباطلة.

(١) مسلكهم في النفي المذكور في أول القاعدة، وهو نفي الصفات بحجة نفي التشبيه.

فصل

وأفسد من ذلك ما يسلكه نفاة الصفات أو بعضها(١)، إذا أرادوا أن ينزهوه عما يجب تنزيهه عنه مما هو من أعظم الكفر، مثل أن يريدوا تنزيهه عن الحزن والبكاء ونحو ذلك، ويريدون الرد على اليهود الذين يقولون: إنه بكى على الطوفان حتى رمد وعادته الملائكة(٢)، والذين يقولون بإلهية بعض البشر، وأنه الله(٣).

فإن كثيرًا من الناس(٤) يحتج على هؤلاء بنفي التجسيم أو التحيز ونحو ذلك، ويقولون: لو اتصف بهذه النقائص والآفات لكان جسمًا أو متحيزًا، وذلك ممتنع.

---

(١) هذا الفصل عقده المؤلف ليُبيِّن أن تنزيه الله عن النقائص بحجة نفي التجسيم أشد فسادًا من نفي الصفات بحجة نفي التشبيه، وأورد لأجل ذلك عدة وجوه، ومن تقريراته المهمة في الرد على هذا المسلك الفاسد، قوله - رحمه الله -: «كل من بنى تنزيهه للرب عن النقائص والعيوب على نفي الجسم؛ فإنه لا يمكنه أن ينزهه عن عيب أصلًا بهذه الحجة» الفتاوى (١٣/ ١٦٦ الفرقان بين الحق والبطلان).

وقال في موضع آخر: «الاعتماد في تنزيه الباري على نفي الجسم طريقة مبتدعة في الشرع، متناقضة في العقل، فلا تصح لا شرعًا ولا عقلًا. أما الشرع؛ فإنه لم يرد بذلك كتاب ولا سنة، ولا قول أحد من السلف والأئمة، بل الكلام في صفات الله بنفي الجسم أو إثباته بدعة عند السلف والأئمة، ولو كان ذلك مما يُعتمد في الشرع لدل الشرع عليه... وأما التناقض في العقل؛ فإنه ما من أحد يثبت شيئًا وينفي شيئًا لكونه مستلزمًا للتجسيم، إلا أمكن النافي أن يقول له في ما أثبته نظير ما قاله له في ما نفاه» الصفدية (٢/ ٣٣-٣٤) باختصار. ينظر: الصفدية (١/ ٨٧)، (٢/ ٣٣)، درء التعارض (١/ ١٢٩)، (٦/ ٣٤٨)، المنهاج (٢/ ٥٦٤)، الحموية ص٢٨٨، الفتاوى (٥/ ٢١٣).

(٢) حكى ابن تيمية ذلك عن غلاتهم في غير موضع، ونص على أنه من الكفر الواضح الصريح. ينظر: الجواب الصحيح (٢/ ١٤١)، (٤/ ٤٥٦ ت. العسكر وزميليه)، درء التعارض (٦/ ٣٤٨).

(٣) كالنصارى، وغلاة الشيعة، والصوفية.

(٤) المراد بهم: المتكلمون من الأشاعرة، والمعتزلة ومن تبعهم من الرافضة كابن المطهّر الحِلّي. ينظر: المنهاج (٢/ ٥٦٣).

وبسلوكهم مثل هذه الطريق استظهر عليهم الملاحدة نفاة الأسماء والصفات[1]، فإن هذه الطريق لا يحصل بها المقصود لوجوه[2]:

أحدها: أن وصف الله تعالى بهذه النقائص والآفات أظهر فسادًا في العقل والدين من نفي التحيز والتجسيم، فإن هذا فيه من الاشتباه والنزاع والخفاء ما ليس في ذلك، وكُفْر صاحب ذلك معلوم بالضرورة من دين الإسلام[3]، والدليل معرِّف للمدلول، ومبيّن له[4]، فلا يجوز أن يُستدل على الأظهر الأبين بالأخفى[5]، كما لا يُفعل مثل

(١) بيَّن ذلك ابن تيمية في غير موضع، فقال: «ومن هنا دخلت الملاحدة الباطنية على المسلمين حتى ردّوا عن الإسلام خلقًا عظيمًا، صاروا يقولون لمن نفى شيئًا عن الرب - مثل من ينفي بعض الصفات، أو جميعها أو الأسماء الحسنى - ألم تنفِ هذا لئلا يلزم التشبيه والتجسيم؟ فيقول: بلى! فيقول: وهذا اللازم يلزمك في ما أثبته؛ فيحتاج أن يوافقهم على النفي شيئًا بعد شيء، حتى ينتهي أمره إلى أن لا يعرف الله بقلبه؛ ولا يذكره بلسانه، ولا يعبده، ولا يدعوه، وإن كان لا يجزم بعدمه» الفتاوى (٥/ ٣٦٠).

(٢) ينظر: الفتاوى (٥/ ٣٦٠ شرح حديث النزول)، (٨/ ١٤٩)، (١٦/ ٣٦٣)، النبوات (٢/ ٨١٣)، درء التعارض (١/ ٣٩٢)، (٤/ ٧٩)، جامع المسائل (٤/ ٨٥).

(٣) أراد ابن تيمية أن يبيّن أن وصف الله تعالى بالنقائص كـ(الحُزْن، والبكاء...) ظاهر الفساد والبطلان، وأنه منزّه عن ذلك عند جميع أهل الإسلام؛ إذ ليس فيهم من يصف الله تعالى بهذه النقائص ونحوها. وهذا بخلاف نفي كونه متحيزًا، أو جسمًا، ونحو ذلك من الألفاظ التي دخلها الإجمال والاشتراك والاشتباه، ففيها من الغموض والخفاء ما ليس في صفات النقص.
ولذا بيَّن - رحمه الله - أن كون الباري ليس جسمًا ليس هو مما تعرفه الفطرة بالبديهة، ولا بمقدمات قريبة من الفطرة، ولا بمقدمات بينة في الفطرة، بل بمقدمات فيها خفاء وطول، وليست مما يتفق عليه العقلاء، بل طائفة كبيرة من العقلاء ينازعون في هذا. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٥٩).

(٤) قرره ابن تيمية في غير موضع، ومن ذلك قوله - رحمه الله -: «إن الدليل يبيّن المدلول عليه ويظهره، فهو بمنزلة المخبر به الشاهد به» الفتاوى (١٤/ ١٧٤). ينظر: الفتاوى (١٦/ ٢٧٣).

(٥) من استدل على الجلي بالخفي، فإنه وإن تكلم بحق فلم يسلك طريق الاستدلال الصحيح، فإذا كان اللازم المدلول عليه أظهر من الملزوم - الذي هو الدليل - كان الاستدلال بالملزوم على اللازم خطأً في البيان والدلالة. ينظر: شرح الأصبهانية ص٥٣.

ذلك في الحدود[1].

الوجه الثاني: أن هؤلاء الذين يصفونه بهذه الآفات يمكنهم أن يقولوا: نحن لا نقول بالتجسيم والتحيز، كما يقوله من يثبت الصفات وينفي التجسيم، فيصير نزاعهم مثل نزاع مثبتة صفات الكمال، فيصير كلام من وصف الله بصفات الكمال وصفات النقص واحدًا[2]، ويبقى رد النفاة على الطائفتين بطريق واحد، وهذا في غاية الفساد.

الثالث: أن هؤلاء[3] ينفون صفات الكمال بمثل هذه الطريقة، واتصافه بصفات الكمال واجب، ثابت بالعقل والسمع، فيكون ذلك دليلًا على فساد هذه الطريقة.

الرابع: أن سالكي هذه الطريقة متناقضون[4]، فكل من أثبت شيئًا منهم ألزمه الآخر

---

(١) وذلك لأن الحد يشرح المحدود ويعرفه ويميزه عن غيره، وهي فائدته عند المحققين من النُّظّار من جميع الطوائف. ينظر: الرد على المنطقيين ص١٤-١٥.

(٢) أي: أنه يلزم منه التسوية بين الحق والباطل، وذلك بأن يقولوا: لا نصف الله بصفات الكمال الثابتة، كما لا نصفه بأوصاف النقص المنفية؛ لأنه لا يتصف بالصفات الثابتة والمنفية إلا ما هو جسم... ولذا قال المؤلف في موضع آخر: «كل من بنى تنزيهه للرب عن النقائص والعيوب على نفي الجسم، فإنه لا يمكنه أن ينزهه عن عيب أصلًا بهذه الطريقة» الفتاوى (١٣/ ١٦٦ الفرقان بين الحق والبطلان).

(٣) المراد: المتكلمون من المعتزلة والأشاعرة ونحوهم. فهم قد بنوا قولهم في النفي على طريقة نفي التجسيم والتحيز، وهي طريقة باطلة؛ لأن صفات الله تعالى ثابتة بالسمع والعقل، فلا يمكن أن يُنفى هذا الحق الثابت بطريق باطل ودليل فاسد.

(٤) بيَّن ابن تيمية تناقضهم هذا في غير موضع، فقد حكى المؤلف أن من سلك طريقة نفي التجسيم لأجل تنزيه الرب عن النقائص، فإنه لم ينزه الله عن شيء من النقائص، فإنه ما من صفة ينفيها لأنها تستلزم التجسيم إلا يقال له في ما أثبته نظير ما يقوله هو في نفي تلك الصفة. ينظر: الفتاوى (٥/ ٣٥١، ٣٦٠ شرح حديث النزول)، (٦/ ٧٤ الرسالة الأكملية)، (١٣/ ١٦٤ الفرقان بين الحق والبطلان).

قال - رحمه الله -: «معلوم أن هذه الطريقة لم ينطق بها كتاب ولا سنة، ولا هي مأثورة عن أحد من السلف، فقد عُلم أنه لا أصل لها في الشرع، وجمهور أصحابها يسلّمون ذلك، لكن يدّعون أنها معلومة من جهة العقل. فقال لهم القادحون في طريقهم: هذا أيضًا باطل، فإنه لا يمكن تنزيه الله=

بما يوافقه فيه من الإثبات، كما أن كلًّ من نفى شيئًا منهم ألزمه الآخر بما يوافقه فيه من النفي، فمثبتة الصفات[1] كالحياة والعلم والقدرة والكلام والسمع والبصر، إذا قالت لهم النفاة كالمعتزلة: هذا تجسيم، لأن هذه الصفات أعراض، والعرض لا يقوم إلا بالجسم، فإنا لا نعرف موصوفًا بالصفات إلا جسمًا، قالت لهم المثبتة: وأنتم قد قلتم: إنه حي عليم قدير، وقلتم: ليس بجسم، وأنتم لا تعلمون موجودًا حيًّا عالما قادرًا إلا جسمًا، فقد أثبتموه على خلاف ما علمتم، فكذلك نحن، وقالوا لهم: أنتم أثبتم حيًّا عالمًا قادرًا، بلا حياة ولا علم ولا قدرة، وهذا تناقض يُعلم بضرورة العقل.

ثم هؤلاء المثبتة[2] إذا قالوا لمن أثبت أنه يرضى ويغضب ويحب ويبغض، أو من وصفه بالاستواء والنزول والإتيان والمجيء، أو بالوجه واليد ونحو ذلك - إذا قالوا: هذا يقتضي التجسيم، لأنَّا لا نعرف ما يوصف بذلك إلا ما هو جسم، قالت لهم المثبتة[3]: فأنتم قد وصفتموه بالحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام، وهذا

=تعالى عن شيء من النقائص والعيوب لاستلزام ذلك كونه جسمًا، فإنه ما من صفة يقول القائل: إنها تستلزم التجسيم، إلا والقول في ما أثبته كالقول في ما نفاه. وهو لا بد أن يثبت شيئًا، وإلا لزم أن ينفي الموجود القديم الواجب بنفسه، وحينئذٍ فأيّ صفة قال فيها: إنها لا تكون إلا لجسم، أمكن أن يقال له مثل ذلك في ما أثبته، وإن كانت تلك صفة نقص، فلو أراد أن ينزه الله تعالى عن الجهل والعجز والنوم وغير ذلك، فإن هذه الصفات لا تكون إلا للأجسام، قيل له: وما تثبته أنت من الأسماء أو الصفات لا تكون إلا للأجسام.

ولهذا كان من رد بهذه الطريق على الواصفين لله بالعيوب والنقائص كلامهم متناقض، ولهذا لم يعتمد الله ولا رسوله ولا أحد من سلف الأمة في ما ينكرونه على اليهود وغيرهم - ممن وصف الله تعالى بشيء من النقائص، كالبخل والفقر واللغوب والصاحبة والولد والشريك - على هذه الطريق» المنهاج (٢/ ٥٦٣-٥٦٤).

(١) المراد: الأشاعرة.

(٢) المراد: مثبتة الصفاتية من الأشاعرة وغيرهم.

(٣) المراد بهم هنا: أهل السنة المحضة.

هكذا، فإن كان هذا لا يوصف به إلا الجسم فالآخر كذلك، وإن أمكن أن يوصف بأحدهما ما ليس بجسم فالآخر كذلك، فالتفريق بينهما تفريق بين المتماثلين.

ولهذا لما كان الرد على من وصف الله تعالى بالنقائص بهذه الطريق طريقًا فاسدًا، لم يسلكه أحد من السلف والأئمة، فلم ينطق أحد منهم في حق الله تعالى بالجسم لا نفيًا ولا إثباتًا[1]، ولا بالجوهر والتحيز ونحو ذلك؛ لأنها عبارات مجملة لا تُحق حقًّا ولا تبطل باطلًا، ولهذا لم يذكر الله في كتابه في ما أنكره على اليهود وغيرهم من الكفار، ما هو من هذا النوع، بل هذا هو من الكلام المبتَدَع، الذي أنكره السلف والأئمة[2].

(١) وقد بيَّن المؤلف أن هذا المسلك مبتدع لا دليل عليه من كتاب ولا سنة، فقال - رحمه الله -: «أما الشرع فإنه لم يرد بذلك كتاب ولا سنة، ولا قول أحد من السلف والأئمة، بل الكلام في صفات الله بنفي الجسم أو إثباته بدعة عند السلف والأئمة، ولو كان ذلك مما يُعتمد في الشرع لدل الشرع عليه... وأمّا التناقض في العقل؛ فإنه ما من أحد يُثبت شيئًا وينفي شيئًا لكونه مستلزمًا للتجسيم، إلا أمكن النافي أن يقول له في ما أثبته نظير ما قاله له في ما نفاه» الصفدية (٢/ ٣٣-٣٤) باختصار. ينظر: الصفدية (١/ ٨٧)، (٢/ ٣٣)، درء التعارض (١/ ١٢٩)، (٦/ ٣٤٨)، المنهاج (٢/ ٥٦٣-٥٦٤)، الفتاوى (٥/ ٢١٣).

(٢) بيَّن ابن تيمية أن هؤلاء المتكلمين لم يقيموا حجة على من وصف الله تعالى بالنقائص من اليهود وغيرهم، فقال - رحمه الله -: «لم يقيموا حجة على أولئك المبطلين، وردّوا كثيرًا مما يقول اليهود بأنه تجسيم، وقد كان اليهود عند النبي ﷺ بالمدينة، وكانوا أحيانًا يذكرون له بعض الصفات، كحديث الحبر، وقد ذم الله اليهود على أشياء كقولهم: إن الله فقير، وإن يده مغلولة، وغير ذلك، ولم يقل النبي ﷺ قطّ إنهم يجسمون، ولا أن في التوراة تجسيمًا، ولا عابهم بذلك، ولا رد هذه الأقوال الباطلة بأن هذا تجسيم، كما فعل ذلك من فعله من النفاة.
فتبين أن هذه الطريقة مخالفة للشرع والعقل، وأنها مخالفة لما بعث الله به رسوله، ولما فطر عليه عباده، وأن أهلها من جنس الذين قالوا ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك: ١٠]» الفتاوى (١٣/ ١٦٧-١٦٨).

فصل

وأما في طرق الإثبات فمعلوم أيضًا أن المثبت لا يكفي في إثباته مجرد نفي التشبيه[1]، إذ لو كفى في إثباته مجرد نفي التشبيه لجاز أن يوصف الله - سبحانه وتعالى - من الأعضاء والأفعال بما لا يكاد يحصى مما هو ممتنع عليه مع نفي التشبيه، وأن يوصف بالنقائص التي لا تجوز عليه مع نفي التشبيه، كما لو وصفه مفتر عليه بالبكاء والحزن والجوع والعطش مع نفي التشبيه، وكما لو قال المفتري: يأكل لا كأكل العباد، ويشرب لا كشربهم، ويبكي ويحزن لا كبكائهم ولا حزنهم، كما يقال: يضحك لا كضحكهم، ويفرح لا كفرحهم، ويتكلم لا ككلامهم، ولجاز أن يقال: له أعضاء كثيرة لا كأعضائهم، كما قيل: له وجه لا كوجوههم، ويدان لا كأيديهم، حتى يذكر المعدة والأمعاء والذكر، وغير ذلك مما يتعالى الله عز وجل عنه، سبحانه وتعالى عما يقول

(١) يتحدث المؤلف هاهنا عن أوجه فساد مطلق الإثبات من غير تشبيه، وأن ذلك المسلك يستلزم وصف الله بالنقائص مع نفي التشبيه، وقد أشار المؤلف إلى هذا الجواب في موضع آخر، فقال: «وقد ذكرنا في جواب المسائل التدمرية الملقّب بـ (تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وبيان الجمع بين القدر والشرع) أنه لا يجوز الاكتفاء في ما يُنزِّه الرب عنه على عدم ورود السمع والخبر به...» الفتاوى (١٦/ ٤٣٠).

وفصّل ابن تيمية هذا الرد في موضع آخر، فقال: «لا يجوز الاكتفاء في ما ينزه الرب عنه على عدم ورود السمع والخبر به، فيقال: كل ما ورد به الخبر أثبتناه، وما لم يرد به لم نثبته، بل ننفيه، وتكون عمدتنا في النفي على عدم الخبر، بل هذا غلط لوجهين:

أحدهما: أن عدم الخبر هو عدم دليل معيّن، والدليل لا ينعكس، فلا يلزم إذا لم يخبر هو بالشيء أن يكون منتفيًا في نفس الأمر. ولله أسماء سمى بها نفسه، واستأثر بها في علم الغيب عنده. فكما لا يجوز الإثبات إلا بدليل، لا يجوز النفي إلا بدليل...

الثاني: أن أشياء لم يرد الخبر بتنزيهه عنها، ولا بأنه منزّه عنها، لكن دل الخبر على اتصافه بنقائضها، فعُلم انتفاؤها. فالأصل أنه منزّه عن كل ما يناقض صفات كماله، وهذا مما دل عليه السمع والعقل» الفتاوى (١٦/ ٤٣٠-٤٣١) باختصار. ينظر: الصفدية (٢/ ٤٠)، الفتاوى (٦/ ٧٣ الرسالة الأكملية)، الرد على الشاذلي ص٢١٤.

الظالمون علوًّا كبيرًا[1].

فإنه يقال لمن نفى ذلك مع إثبات الصفات الخبرية وغيرها من الصفات: ما الفرق بين هذا وبين ما أثبته، إذا نفيت التشبيه، وجعلت مجرد نفي التشبيه كافيًا في الإثبات، فلا بد من إثبات فرق في نفس الأمر.

فإن قال[2]: العمدة في الفرق هو السمع، فما جاء السمع به أثبته، دون ما لم يجئ به السمع.

قيل له: أولًا السمع هو خبر الصادق عما هو الأمر عليه في نفسه[3]، فما أخبر به

(١) والمقصود أن الاكتفاء بمطلق الإثبات من غير تشبيه يستلزم أن يوصف الله بالنقائص ويقال بلا تشبيه، فهذا لازم مقالة القوم وإن لم يقولوا بها، لكن يستدل بفساد اللازم على فساد الملزوم.

(٢) القائل هم أصحاب المسلك الفاسد في الإثبات، وأصحاب الرد عليهم والجواب عنهم هم أهل السنة المحضة وليس العكس، كما ظنه صاحب التحفة المهدية - رحمه الله - ص٣٠٩-٣١٠.
وقد فصّل ابن تيمية هذه المقالة، وذكر أصحابها، فهي مقالة يزعم أصحابها أن نفي النقائص عن الله تعالى لا يُعلم إلا بالسمع، وهو الإجماع، وعليه اعتمدوا في نفي النقص، وأصحاب هذه المقالة هم طائفة من الأشاعرة المتأخرين كأبي المعالي الجويني والرازي والآمدي، حيث خالفوا شيوخ متكلمة الصفاتية كالأشعري والقاضي أبي بكر الباقلاني الذين وافقوا أهل السنة المحضة بأن تنزيه الله عن النقائص ثابت بالعقل أيضًا. ينظر: الفتاوى (٦/ ٧٣ الأكملية)، (١٧/ ٣٢٥)، جامع الرسائل (٢/ ٣٤)، درء التعارض (٤/ ٦)، الرد على الشاذلي ص٢١٤، بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٢٩٢ ط. ابن قاسم).

(٣) قوله: «قيل له: أولًا السمع هو خبر الصادق...» إلى قوله: «كما لا يجوز إثباتها»، والمقصود: أن أصحاب المسلك الفاسد في الإثبات يقولون: ما أثبته السمع نثبته، وما لم يثبته السمع ننفيه، فأجابهم المؤلف بأن على النافي الدليل كما على المثبت، فالدليل لا ينعكس... كما سبق بيانه في الأصل الأول. فلا يلزم من نفي الدليل نفي المدلول، فلا يصح عندئذٍ نفي صفات النقص إلا بدليل، كما لا يصح إثباتها إلا بدليل، لا سيما وأن السمع لم ينفِ هذه الصفات بأسمائها الخاصة، فلم يأتِ دليل سمعي خاص بنفي البكاء أو المعدة ونحو ذلك.
ويُضاف إلى ذلك أن عمدتهم في نفي صفات النقص هو السمع ويقصدون به الإجماع (كما سبق)، فلربما نفوا صفات المحبة والغضب والعلو ونحوها على أنها صفات نقص، فيقال لهم - كما حكى المؤلف -: «ومعلوم أن الإجماع لا يُحتجّ به في موارد النزاع، فإن المنازع لهم يقول: أنا لم أوافقكم على نفي هذا المعنى (الصفات الفعلية) وإن وافقتكم على إطلاق القول بأن الله منزّه عن النقص، فهذا المعنى عندي ليس بنقص» جامع الرسائل (٢/ ٣٤ الصفات الاختيارية).

الصادق فهو حق من نفي أو إثبات، والخبر دليل على المخبَر عنه، والدليل لا ينعكس، فلا يلزم من عدمه عدم المدلول عليه، فما لم يرد به السمع يجوز أن يكون ثابتًا في نفس الأمر، وإن لم يرد به السمع[1]، إذا لم يكن قد نفاه، ومعلوم أن السمع لم ينف كل هذه الأمور بأسمائها الخاصة، فلا بد من ذكر ما ينفيها من السمع، وإلا فلا يجوز حينئذٍ نفيها، كما لا يجوز إثباتها.

وأيضًا، فلا بد في نفس الأمر من فرق بين ما يثبت له وينفى عنه[2]، فإن الأمور المتماثلة في الجواز والوجوب والامتناع يمتنع اختصاص بعضها دون بعض بالجواز والوجوب والامتناع، فلا بد من اختصاص المنفي عن المثبَت بما يخصه بالنفي، ولا بد من اختصاص الثابت عن المنفي بما يخصه بالثبوت.

وقد يعبر عن ذلك بأن يقال: لا بد من أمر يوجب نفي ما يجب نفيه عن الله تعالى، كما أنه لا بد من أمر يُثبت له ما هو ثابت، وإن كان السمع كافيًا كان مخبِرًا عما هو الأمر عليه في نفسه، فما الفرق في نفس الأمر بين هذا وهذا؟

فيقال: كل ما نافى صفات الكمال الثابتة لله فهو منزه عنه[3]، فإن ثبوت أحد

---

(١) ينظر: الصفدية (٢/ ٣٧)، درء التعارض (٤/ ٥٩)، درء التعارض (٥/ ٢٦٩-٢٧٠).

(٢) قوله: «وأيضًا فلا بد في نفس الأمر...» إلى قوله: «بين هذا وهذا» هذا تتمة الجواب عن المسلك الفاسد في الإثبات، ولعل مقصود المؤلف هاهنا أنه لا بد من فارق ثابت في نفس الأمر بين ما يثبت لله تعالى، وما ينفى عنه، وليس لمجرد الدليل السمعي (الإجماع) فحسب، فالقوم إنما نفوا النقص لأن السمع لم يثبته، ويلزم من ذلك أن السمع لو أثبتَ هذا النقص لكان كمالًا، وليس لأنه نقص في نفسه، يستقبحه العقل وينفيه، مع أن العقل يميز بين صفات الكمال والنقص، فيثبت العقل الكمال للرب، وينفي عنه النقص. ينظر: الفتاوى (٦/ ٧٥ الأكملية)، (٨/ ٩١)، (١٤/ ٣٤٦ قاعدة في المعجزات)، النبوات (١/ ٤٥٢)، شرح الأصبهانية ص٧٠٣.

(٣) لما ذكر المؤلف أن أصحاب المسلك الفاسد في الإثبات ليس لديهم دليل يُفرّق في حد ذاته بين صفات الكمال والنقص، ويميز في نفس الأمر بين ما كان صفة نقص وصفة كمال، بيَّن هاهنا المسلك الصحيح في نفي هذه النقائص، وهو أن النقل والعقل أثبتا اتصافه بنقائضها، من صفات=

الضدين يستلزم نفي الآخر(١)، فإذا عُلم أنه موجود واجب الوجود بنفسه، وأنه قديم واجب القدم، عُلم امتناع العدم والحدوث عليه، وعُلم أنه غني عما سواه، فالمفتقر إلى ما سواه في بعض ما يحتاج إليه نفسه ليس هو موجودًا بنفسه، بل بنفسه وبذلك الآخر الذي أعطاه ما تحتاج إليه نفسه، فلا يوجد إلا به، وهو - سبحانه وتعالى - غني عن كل ما سواه، فكل ما نافى غناه فهو منزه عنه، وهو - سبحانه وتعالى - قدير قوي فكل ما نافى قدرته وقوته فهو منزه عنه، وهو - سبحانه - حي قيوم فكل ما نافى حياته

=الكمال والجلال، فعُلم انتفاء هذه النقائص عنه سبحانه، فإن ثبوت أحد الضدين - وهو صفات الكمال - يستلزم نفي الآخر، وهو صفات النقص والعيب. قال ابن تيمية: «أن يُعلم أن الكمال ثابت لله، بل الثابت له هو أقصى ما يمكن من الأكملية، بحيث لا يكون وجود كمال لا نقص فيه إلا وهو ثابت للرب تعالى، وأن هذا الكمال ثابت له بمقتضى الأدلة العقلية مع دلالة السمع...» الفتاوى (٦/ ٧١ الأكملية) باختصار. وينظر: المنهاج (٢/ ١٨٣).

ثم إن المسلك السديد في نفي النقائص عن الله تعالى قد جاء ضمنًا في طرائق الإثبات الصحيحة، فالطرق الصحيحة في الإثبات تتضمن نفي النقص عن الرب سبحانه، كما سيأتي بيانه.

(١) بسط ابن تيمية مسالك الإثبات الصحيحة في غير موضع، ومن ذلك قوله: «إثبات صفات الكمال له طرق... [وذكر منها]: الاستدلال بالأثر على المؤثر، وأن من فعل الكامل فهو أحق بالكمال... كقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً﴾ [فصلت: ١٥]، قال الله تعالى: ﴿أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت: ١٥]. فكل ما في المخلوقات من قوة وشدة تدل على أن الله أقوى وأشد، وما فيها من علم يدل على أن الله أعلم... وهذه طريقة يقر بها عامة العقلاء حتى الفلاسفة، يقولون: كل كمال في المعلول فهو من العلة.

والاستدلال بطريق الأولى، كقوله: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [النحل: ٦٠]، ومثل قوله: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ [الروم: ٢٨]، فكل كمال لا نقص فيه يثبت للمُحدَث المخلوق الممكن فهو للقديم الواجب الخالق أَوْلى من جهة أنه أحق بالكمال؛ لأنه أفضل، ومن جهة أنه هو جعله كاملًا، وأعطاه تلك الصفات» الفتاوى (١٦/ ٣٥٦-٣٥٨) بتصرف. ينظر: المنهاج (٢/ ١٦٠)، الفتاوى (٦/ ٧٧، ٨٨ الرسالة الأكملية)، (٦/ ٥٣٨ الرسالة العرشية)، (٩/ ١٤٥ مختصر الرد على المنطقيين)، الصفدية (٢/ ٢٥).

وذكر هاهنا في آخر القاعدة السابعة طريقة مستقلة في إثبات الكمال لله تعالى، فصفات الكمال إما واجبة لله، وإما ممتنعة عليه، وإذا بطل الثاني تعيّن الأول.

وقيوميته فهو منزه عنه.

وبالجملة فالسمع قد أثبت له من الأسماء الحسنى وصفات الكمال ما قد ورد، فكل ما ضاد ذلك فالسمع ينفيه، كما ينفي عنه المثل والكفؤ، فإن إثبات الشيء نفي لضده ولما يستلزم ضده[1]، والعقل يعرف نفي ذلك، كما يعرف إثبات ضده، فإثبات أحد الضدين نفي للآخر ولما يستلزمه.

فطرق العلم بنفي ما ينزه الرب عنه متسعة، لا يحتاج فيها إلى الاقتصار على مجرد نفي التشبيه والتجسيم كما فعله أهل القصور والتقصير، الذين تناقضوا في ذلك وفرّقوا بين المتماثلين، حتى إن كل من أثبت شيئًا احتج عليه من نفاه بأنه يستلزم التشبيه[2].

وكذلك احتج القرامطة على نفي جميع الأمور حتى نفوا النفي، فقالوا: لا يقال موجود ولا ليس بموجود، ولا حي ولا ليس بحي، لأن ذلك تشبيه بالموجود أو المعدوم. فلزم نفي النقيضين، وهو أظهر الأشياء امتناعًا، ثم إن هؤلاء يلزمهم من تشبيهه بالمعدومات والممتنعات والجمادات أعظم مما فروا منه من التشبيه بالأحياء

(١) قوله: «فإن إثبات الشيء نفي لضده ولما يستلزم ضده...»، فإذا أثبت الدليل - مثلًا - صفة الغنى لله تعالى، فإنه ينفي الفقر، وينفي لوازم الفقر والاحتياج كالأكل والشرب، وأدوات ذلك وأسبابه، وإذا أثبت الدليل صفة القدرة، انتفى العجز وما يستلزمه من حُزن وبكاء ونحوه، وسيتضح ذلك عندما يتكلم المؤلف عن اسمه - سبحانه - (الصمد) وأن معناه الذي لا جوف له، فينفي هذا الاسم العظيم كل ما ينافي صمديته من التفرق والانفصال والاحتياج... إذ كل مخلوق لا ينفك عن التجزؤ والتفرق والاحتياج. ينظر: الفتاوى (١٧/ ٢٣٨ تفسير سورة الإخلاص).

(٢) تقدم بيان ذلك في آخر الأصل الأول، حيث قرر المؤلف أيضًا أن كل من نفى شيئًا من صفات الله - فرارًا من محذور التشبيه - فإنه يلزمه في ما أثبته نظير ما فر منه، وما من أحد يثبت شيئًا لكونه مستلزمًا التشبيه والتجسيم، إلا أمكن النافي أن يقول له في ما أثبته نظير ما قاله له في ما نفاه. ينظر: الفتاوى (٥/ ٣٥١ شرح حديث النزول)، الصفدية (٢/ ٣٤).

الكاملين[1]، فطرق تنزيهه وتقديسه عما هو منزه عنه متسعة لا تحتاج إلى هذا.

وقد تقدم أن ما يُنفى عنه - سبحانه وتعالى - يُنفى لتضمن النفي الإثبات؛ إذ مجرد النفي لا مدح فيه ولا كمال[2]، فإن المعدوم يوصف بالنفي، والمعدوم لا يشبه الموجود، وليس هذا مدحًا له، لأن مشابهة الناقص في صفات النقص نقص مطلق، كما أن مماثلة المخلوق في شيء من الصفات تمثيل وتشبيه، ينزّه عنه الرب تبارك وتعالى[3].

والنقص ضد الكمال، وذلك مثل أنه قد عُلم أنه حي والموت ضد ذلك فهو

---

(١) تقدم في الأصل الأول الكلام عن هؤلاء الباطنية الذين نفوا الصفات فرارًا من محذور التشبيه بالموجودات، فوقعوا في تشبيه الرب بالمعدومات، ثم سلبوه النقيضين (لا موجود ولا معدوم) فشبهوه بالممتنعات، ثم إن امتناعه من إثبات النقيضين في قوله هاهنا (لا يقال موجود، ولا ليس بموجود...) لا ينفي الحقائق، ولا يستلزم رفع النقيضين في رفع الأمر، قال - رحمه الله - مخاطبًا لهم: «إعراض قلوبكم عن العلم به وكفّ ألسنتكم عن ذكره لا يوجب أن يكون هو في نفسه مجردًا عن النقيضين، بل هذا يفيد كفركم بالله» الفتاوى (١٧/ ١٠٦ جواب أهل العلم بالإيمان).

(٢) ولذا بيَّن المؤلف أن الصفات السلبية إنما تكون كمالًا إذا تضمنت أمورًا وجودية، فنفي العيوب والنقائص يستلزم ثبوت الكمال. ينظر: الفتاوى (١٧/ ١٤٤، ١٤٦ جواب أهل العلم والإيمان).
وقال - رحمه الله -: «إن العدم المحض الذي لا يتضمن ثبوتًا لا مدح فيه ولا كمال، فلا يمدح الرب نفسه به، بل ولا يصف نفسه به، وإنما يصفها بالنفي المتضمن معنى ثبوت، كقوله: ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله: ﴿مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِندَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله: ﴿وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ [سبأ: ٣]، وقوله: ﴿وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾ [ق: ٣٨]، ونحو ذلك من القضايا السلبية التي يصف الرب تعالى بها نفسه، وأنها تتضمن اتصافه بصفات الكمال الثبوتية، مثل كمال حياته وقيوميته، ومُلكه، وقدرته، وعلمه... ونحو ذلك، وكل ما يوصف به العدم المحض فلا يكون إلا عدمًا محضًا» المنهاج (٢/ ٣١٩). وقد تقدم بسط الكلام عن ذلك في القاعدة الأولى من هذا الكتاب.

(٣) أشار المؤلف هاهنا إلى أصليّ التنزيه: نفي صفات النقص، ونفي المثل عن الله تعالى، وقد تقدم في هذه القاعدة.

منزَّه عنه[1]، وكذلك النوم والسِّنَة ضد كمال الحياة، فإن النوم أخو الموت، كذلك اللُّغُوب نقص في القدرة والقوة، والأكل والشرب ونحو ذلك من الأمور فيه افتقار إلى موجود غيره، كما أن الاستعانة بالغير والاعتضاد به ونحو ذلك يتضمن الافتقار إليه والاحتياج إليه، وكل من يحتاج إلى من يحمله أو يعينه على قيام ذاته أو أفعاله فهو مفتقر إليه ليس مستغنيًا بنفسه؛ فكيف من يأكل ويشرب، والآكل والشارب أجوف، والمُصْمَتُ الصمد أكمل من الآكل الشارب[2]، ولهذا كانت الملائكة صمدًا لا تأكل ولا تشرب.

وقد تقدم أن كل كمال ثبت لمخلوق فالخالق أولى به، وكل نقص تنزه عنه مخلوق فالخالق

---

(١) بيَّن المؤلف - في مواطن أخرى - أن إثبات الكمال لله تعالى أمر فطري لدى الناس، وأن جميع أسماء الله تعالى لها أضداد، وهو منزه عن أن يسمى بأضدادها، وأن صفات الله تعالى كمال، والخالي عنها ناقص. ينظر: الفتاوى (٦/ ٧٢ الأكملية)، ٣٨٥)، (١٦/ ٩٧)، درء التعارض (٢/ ٣٤٠).

قال - رحمه الله -: «ومما يستدل به على ثبوت جميع صفات الكمال أنه لو لم يوصف بكونه حيًّا عالمًا قادرًا سميعًا بصيرًا متكلمًا لوصف بضد ذلك، كالموت والجهل والعجز والصمم والبكم والخرس، ومعلوم وجوب تقدسه عن هذه النقائص، بل هذا معلوم بالضرورة العقلية، فإنه أكملُ الموجودات، وأجلُّها وأعظمُها، ورب كل ما سواه، وخالقه ومالكه...

بل من المعلوم بضرورة العقل أن المتصف بهذه النقائص يمتنع أن يكون فاعلًا، فضلًا عن أن يكون خالقًا لكل شيء» الجواب الصحيح (٢/ ١١٠ ط. المدني).

(٢) نبّه المؤلف - في موضع آخر - إلى أن الصمد والمصمت متقاربان في المعنى؛ فإنها من صَمَد وصَمَت والدال والتاء متقاربان في المخرج، فيتقارب معناه كذلك، وأن هذا من باب الاشتقاق الأكبر، وهو اشتراك الكلمتين في أكثر الحروف وتقاربهما في الباقي. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٧/ ٥٤٧)، الفتاوى (١٧/ ١٤٣ جواب أهل العلم والإيمان)، (١٧/ ٢١٧ تفسير سورة الإخلاص).

والمصمت والصمد أكمل من الآكل الشارب كما بينه المؤلف في موضع آخر بقوله: «فأكل الطعام ينافي الصمدية، ويوجب الفقر والحاجة المنافي للربوبية من وجوه متعددة» بيان تلبيس الجهمية (٤/ ٣٤١).

أولى بتنزيهه عن ذلك[1]. والسمع قد نفى ذلك في غير موضع كقوله: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: ٢] والصمد الذي لا جوف له ولا يأكل ولا يشرب[2]. وهذه السورة هي نسب الرحمن[3]، وهي

(١) تقدم الحديث عن قياس الأولى في آخر المثال الأول (الجنة)، ومما يحسُن ذكره هاهنا أن كل كمال في المحدثات الممكنات فمنه، فمن جعل غيره كاملًا فهو أحق بالكمال، وإذا كان الممكن موصوفًا بالكمال دون الواجب بنفسه، لزم إمكان اتصاف المفضول بالكمال الذي لا نقص فيه دون اتصاف الأفضل به، وهذا ممتنع. ينظر: الصفدية (٢/ ٢٥-٢٦). وينظر: الصفدية (١/ ٩١)، بيان تلبيس الجهمية (٤/ ٣٣٨)، درء التعارض (١/ ٢٩)، المنهاج (٣/ ٢٢٢)، الفتاوى (٣/ ٢٩٧)، (١٢/ ١٥٧).

(٢) بسط ابن تيمية الكلام على اسم الله تعالى (الصمد) في مواضع عديدة، وقرر أن لفظ (الصمد) هو الذي لا جوف له، وأنه السيد الذي يُصمد إليه في الحوائج، ليس كما تقول طائفة من الناس أن الصمد في اللغة إنما هو السيد. ويتعجّبون مما نُقل عن الصحابة والتابعين من أن (الصمد) هو الذي لا جوف له، فإن أكثر الصحابة والتابعين فسروه بهذا، وهم أعلم باللغة وبتفسير القرآن، ودلالة الاشتقاق على هذا أظهر من دلالتها على السُّؤدد، ثم إن هذا القول هو أصل القول الثاني، وذلك أن لفظ (ص م د) يدل على الاجتماع والانضمام المنافي للتفرق والتجويف.
وبيَّن أن هذا الاسم الحسن العظيم يتضمن إثبات جميع صفات الكمال، فالصمدية تثبت الكمال المنافي للنقائص، واسمه الصمد يوجب الاستسلام لله وحده المنافي للكبر. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٣/ ٤٦٤-٤٦٥). وينظر أيضًا: بيان تلبيس الجهمية (٤/ ٢٢٣)، (٧/ ٤٩٢-٥٩٠)، الفتاوى (٥/ ٣٥٣، ٤٢٦)، (١٧/ ١٠٨، ٢١٤-٢٣٤، ٤٥٢).

(٣) هذه إشارة إلى ما أخرجه الترمذي (٣٣٦٤)، وأحمد (٢١٢١٩)، والدارمي في الرد على الجهمية (٢٨)، والطبري في تفسيره (٢٤/ ٧٢٧)، وابن خزيمة في التوحيد (١/ ٩٥)، وابن أبي عاصم في السنة (٦٦٣)، والبيهقي في الأسماء والصفات (١/ ٩٢ رقم ٥٠)، (٢/ ٣٩ رقم ٦٠٧) كلهم من طريق أبي جعفر الرازي، عن الربيع بن أنس، عن أبي العالية، عن أبي بن كعب: أن المشركين قالوا للنبي ﷺ: «يا محمد! انسب لنا ربك»، فأنزل الله - تبارك وتعالى -: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝١ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١ - ٤].
وأخرجه الترمذي (٣٣٦٥)، والطبري في تفسيره (٢٤/ ٧٢٨) من طرق عن أبي العالية مرسلًا. وصحح الترمذي إرساله عن أبي العالية.
وأخرجه الطبراني في الأوسط (٦/ ٢٥ رقم ٥٦٨٧)، والبيهقي في الأسماء والصفات (٢/ ٣٩ رقم ٦٠٨) من طريق سريج بن يونس، عن إسماعيل بن مجالد، عن مجالد، عن الشعبي، عن جابر، قال: قالوا: يا رسول الله، انسب لنا ربك، فنزل: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ إلى آخرها. قال الطبراني: «لم يروِ هذا الحديث عن مجالد إلا ابنه إسماعيل، تفرد به سريج بن يونس، ولا يروى عن جابر إلا بهذا الإسناد».=

الأصل في هذا الباب[1]. وقال في حق المسيح وأمه: ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾ [المائدة: ٧٥] فجعل ذلك دليلًا على نفي الألوهية، فدل ذلك على تنزيهه عن ذلك بطريق الأَوْلَى والأحرى[2].

والكبد والطحال ونحو ذلك هي أعضاء الأكل والشرب، فالغني المنزه عن ذلك منزه عن آلات ذلك[3]، بخلاف اليد فإنها للعمل والفعل، وهو - سبحانه وتعالى - موصوف بالعمل والفعل، إذ ذلك من صفات الكمال، فمن يقدر أن يفعل أكمل ممن لا يقدر على الفعل[4].

=وللحديث طرق أخرى مرسلة، مبثوثة في كتب التفسير. ينظر: تفسير الطبري (٢٤/ ٧٣٤)، تفسير ابن أبي حاتم (١٠/ ٣٤٧٤)، الدر المنثور (٨/ ٦٦٩-٦٧١). وذهب الألباني إلى أن للحديث شواهد يتقوى بها المرفوع. ينظر: السلسلة الضعيفة (١١/ ٣٥٠).

(١) قال ابن تيمية - رحمه الله -: «كان الأئمة كالإمام أحمد والفضيل بن عياض وغيرهما، إذا أرادوا أن يذكروا ما يستحقه الله من التنزيه ذكروا سورة الإخلاص التي تعدل ثلث القرآن، وأنها مستوفية كل ما ينفى في هذا الباب» بيان تلبيس الجهمية (٣/ ٤٥٩-٤٦٠). ونقل عن الدارقطني أنه قال: لم يصح في فضل سورة أكثر مما صح في فضلها. ينظر: الفتاوى (١٧/ ٦ تفسير سورة الإخلاص)، (١٧/ ٢٠٦).

(٢) بيَّن ابن تيمية معنى هذه الآية بقوله: «هذا من أظهر الصفات النافية للإلهية، لحاجة الأكل إلى ما يدخل في جوفه، ولما يخرج منه مع ذلك من الفضلات. والرب - تعالى - أحد صمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوا أحد» الجواب الصحيح (٢/ ١٧١ ت. العسكر وزميليه).

وقال في موضع آخر: «وهو يقتضي أن أكل الطعام منافٍ للإلهية، فمن يأكل الطعام لا يصلح أن يكون إلهًا، ولولا منافاته للإلهية لم يذكره دليلًا على نفيها، فإن الدليل يستلزم المدلول عليه، فعُلم أن أكل الطعام يستلزم نفي الإلهية» جامع المسائل (١/ ١١٦).

(٣) تقرر - كما تقدم - أن ثبوت الشيء نفي لضده ولما يستلزمه؛ فإن الغنى والصمدية والقيومية لله سبحانه تنافي الفقر والاحتياج والأكل... وما يستلزمه الأكل من أعضاء كالكبد ونحوها.

(٤) بيَّن ذلك ابن تيمية بقوله: «إذا قُدِّر اثنان أحدهما يقدر أن يفعل بيديه ويُقْبِل بوجهه، والآخر لا يمكنه ذلك، إما لامتناع أن يكون له وجه ويدان، وإما لامتناع الفعل والإقبال عليه باليدين والوجه؛ كان الأول أكمل، فالوجه واليدان لا يُعدّان من صفات النقص في شيء مما يوصف بذلك» الفتاوى (٦/ ٩٢ الرسالة الأكملية).

وهو - سبحانه - منزه عن الصاحبة والولد وعن آلات ذلك وأسبابه[1]، وكذلك البكاء والحزن هو مستلزم للضعف والعجز، الذي ينزه الله عنه، بخلاف الفرح والغضب فإنه من صفات الكمال، فكما يوصف بالقدرة دون العجز، وبالعلم دون الجهل، وبالحياة دون الموت، وبالسمع دون الصمم، وبالبصر دون العمى، وبالكلام دون البكم، فكذلك يوصف بالفرح دون الحزن، وبالضحك دون البكاء، ونحو ذلك[2].

وأيضًا فقد ثبت بالعقل ما أثبته السمع من أنه - سبحانه - لا كفؤ له، ولا سَمي له، وليس كمثله شيء[3]، فلا يجوز أن تكون حقيقته كحقيقة شيء من المخلوقات[4]، ولا

---

(١) فصّل ابن تيمية ذلك الكمال وما يندرج فيه، فقال: «الصمدية تثبت الكمال المنافي للنقائص، فإذا نزه نفسه عن أن يلد فيخرج منه مادة الولد التي هي أشرف المواد، فلأن ينزه نفسه عن أن يخرج منه مادة غير الولد بطريق الأولى والأحرى، وإذا نزه نفسه عن أن يخرج منه مواد للمخلوقات فلأن ينزه عن أن يخرج منه فضلات لا تصلح أن تكون مادة بطريق الأولى والأحرى» الفتاوى (١٧/ ٤٥٢- ٤٥٣ تفسير سورة الإخلاص). وينظر: الفتاوى (١٧/ ٢٦٨، ٢٨٢ جواب أهل العلم والإيمان). والخلاصة أن «كل ما استلزم حدوثًا أو نقصًا فالرب منزّه عنه» كما بسطه المؤلف في الفتاوى (١٦/ ٤٢٩).

(٢) قال ابن تيمية مقررًا أن الله موصوف بالكمال: «وُصف الرب بالعلم دون الجهل، والقدرة دون العجز، والحياة دون الموت، والسمع والبصر والكلام دون الصمم والعمى والبكم، والضحك دون البكاء، والفرح دون الحزن» الفتاوى (٦/ ٩٣ الرسالة الأكملية).

(٣) قرر ذلك ابن تيمية في غير موضع، وبيَّن دلالة العقل مع الشرع على نفي الـمِثل والسَّمي عن الله تعالى، كما في قوله: «والمعنى الصحيح الذي هو نفي المثل والشريك والند قد دل عليه قوله سبحانه: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤]، وقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، وأمثال ذلك، فالمعاني الصحيحة ثابتة بالكتاب والسنة، والعقل يدل على ذلك» الفتاوى (١٧/ ٤٤٩ تفسير سورة الإخلاص). ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٥٤٢)، المنهاج (٢/ ١١١).

(٤) قوله: «فلا يجوز أن تكون حقيقته...» إلى قوله: «جمع بين النقيضين»، بيَّن المؤلف - في موضع آخر - أن تقدير المماثلة بين الخالق والمخلوق ممتنع ومتناقض من وجوه كثيرة لا تنحصر. ينظر: جواب الاعتراضات المصرية ص١٢٥. ووضح أنه لو تماثلت الذاتان لجاز على الباري ما يجوز على المخلوق من العدم والفقر إلى الصانع، وامتنع على العبد من العدم والموت والحاجة ما يمتنع=

حقيقة شيء من صفاته كحقيقة شيء من صفات المخلوقات، فيُعلم قطعًا أنه ليس من جنس المخلوقات، لا الملائكة ولا السموات ولا الكواكب، ولا الهواء ولا الماء ولا الأرض، ولا الآدميين ولا أبدانهم ولا أنفسهم، ولا غير ذلك، بل يُعلم أن حقيقته عن مماثلة شيء من الموجودات أبعد من سائر الحقائق، وأن مماثلته لشيء منها أبعد من مماثلة حقيقة شيء من المخلوقات لحقيقة مخلوق آخر.

فإن الحقيقتين إذا تماثلتا جاز على كل واحدة ما يجوز على الأخرى، ووجب لها ما وجب لها، وامتنع عليها ما امتنع عليها فيلزم أن يجوز على الخالق القديم الواجب بنفسه ما يجوز على المحدَث المخلوق من العدم والحاجة، وأن يثبت لهذا ما يثبت لذاك من الوجوب والغنى، فيكون الشيء الواحد واجبًا بنفسه غير واجب بنفسه، موجودًا معدومًا، وذلك جمع بين النقيضين.

وهذا مما يعلم به بطلان قول المشبهة الذين يقولون: بصر كبصري، ويد كيدي(١)

=عليه، فيلزم أن يوصف كل منهما بصفات الآخر، وهذا محال في حق الرب، بل محال في حق العبد فإنه متناقض. ينظر: جواب الاعتراضات المصرية ص١٢٠.

وبيَّن أنه لو تماثلت الذاتان لامتنع اختصاص أحدهما بالحدوث والأخرى بالقدم، فإنه المقتضي لقدم الرب هو نفس ذاته، والمقتضي لكون العبد مفتقرًا إلى من يخلقه نفس ذاته، والحاصل أن هذا التماثل جمع بين النقيضين كما قرره المؤلف في عدة مواطن، (وقد تقدم). ينظر: الصفدية (٢/ ١٢، ٣٨)، الجواب الصحيح (٣/ ٢٠٥ ت. العسكر وزميليه).

ويقال أيضًا: إن كل ما للرب من صفات الكمال فهو من لوازم ذاته، وكل ما اختص به المخلوق فهو من النقائص التي يجب تنزيه الرب عنها. ينظر: الفتاوى (١٧/ ٣٢٥ تفسير سورة الإخلاص)، الصفدية (٢/ ١٣)، الرد على الشاذلي ص٢٢٠.

وإذا امتنع تماثل الذاتين، امتنع تماثل صفاتها، فالقول في الصفات كالقول في الذات، وصفة كل موصوف بحسبه. ينظر: الفتاوى (٥/ ١١٤ الحموية)، الصفدية (٢/ ١٢).

(١) حكى ابن تيمية مقالة الإمام أحمد بن حنبل أن المشبه الذي يقول: بصرٌ كبصري، ويدٌ كيدي، ثم قال: «ومن قال هذا فهو ممثّل بربه عادل به مسوٍّ به، ولو جعل أحدهما أكبر من الآخر، كما لو جعل صفاته مثل صفات خلقه في الجنس وجعلها أعظم في القدر» جواب الاعتراضات المصرية=

ونحو ذلك، تعالى الله عن قولهم علوًّا كبيرًا.

وليس المقصود هنا استيفاء ما يثبت له، وما ينزه عنه، واستيفاء طرق ذلك، لأن هذا مبسوط في غير هذا الموضع، وإنما المقصود هنا التنبيه على جوامع ذلك وطرقه، وما سكت عنه السمع نفيًا وإثباتًا[1]، ولم يكن في العقل ما يثبته ولا ينفيه سكتنا عنه فلا نثبته ولا ننفيه، فنثبت ما علمنا ثبوته، وننفي ما علمنا نفيه، ونسكت عما لا نعلم نفيه ولا إثباته، والله سبحانه وتعالى أعلم.

=ص١١٨-١١٩، بتصرف يسير.

فالمحذور هاهنا هو إثبات شيء من خصائص الرب للعبد، فهذا باطل شرعًا وممتنع عقلًا، فإن ما يختص بالعبد لا ينفك عن النقص، وما يختص بالرب فهو كمال مطلق، فالله - سبحانه - منزه عن أن يوصف بشيء من الصفات المختصة بالمخلوقين؛ فكيف يُسوّى مثلًا بين سمع الرب التام الذي وسع جميع الأصوات بسمع المخلوق الذي لا يُفارقه الضعف والاحتياج. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٣/ ١٣٤)، جواب الاعتراضات المصرية ص١٣٤، درء التعارض (٤/ ١٤٦)، المنهاج (٢/ ٥٢٩).

(١) قوله: «وما سكت عنه السمع نفيًا وإثباتًا...» إلى قوله: «ونسكت عما لا نعلم نفيه ولا إثباته» حاصله أن نثبت ما أثبته السمع، وننفي ما نفاه السمع سواء نفاه باسمه الخاص كالموت والنوم، أو نفاه لما يستلزمه من نفي صفات الكمال كالبكاء والحزن ونحوه، كما تقدم، وما سكت عنه السمع فنسكت عنه، وأما قوله: «ولم يكن في العقل ما يثبته ولا ينفيه سكتنا عنه»، فلعل هذه العبارة من باب التنزل في الخطاب؛ إذ العقل موافق للنقل نفيًا وإثباتًا، ولا يمكن أن يأتي العقل بإثبات أو نفي لم يدل عليه السمع، وإن كان النقل قد يأتي بما تحار منه العقول، لكنه لا يأتي بما تُحيله العقول - كما بينه المؤلف في غير موطن - ثم إن تفاصيل أصول الدين مثل: تفاصيل الصفات الإلهية، لا تُعلم إلا بالشرع.

قال ابن تيمية: «ما عُلم بصريح العقل لا يُتصور أن يعارضه الشرع ألبتة، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط، ونحن نعلم أن الرسل لا يُخبرون بمحالات العقول بل بمحارات العقول...» درء التعارض (١/ ١٤٧) باختصار. ينظر: درء التعارض (٧/ ٣٠٨)، (٩/ ٩)، بيان تلبيس الجهمية (٢/ ١٣٥).

القاعدة السابعة[1]: أن يقال: إن كثيرًا مما دل عليه السمع يُعلم بالعقل أيضًا[2]، والقرآن يبين ما يستدل به العقل، ويرشد إليه، وينبه عليه، كما ذكر الله ذلك في غير موضع؛ فإنه - سبحانه وتعالى - بيَّن من الآيات الدالة عليه، وعلى وحدانيته، وقدرته، وعلمه وغير ذلك، ما أرشد العباد إليه ودلهم عليه، كما بيَّن أيضًا ما دل على نبوة أنبيائه، وما دل على المعاد وإمكانه[3].

---

(١) هذه القاعدة انفردت بها مخطوطة مكتبة الأوقاف ببغداد، وأثبتها ابن قاسم في مجموع الفتاوى. ينظر: المجلد الأول صفحة (ط)، و(٣/ ٨٨)، وكذا أثبتها محقق التدمرية د. محمد السعوي، والناظر في هذه القاعدة يجد أنها تتفق تمامًا مع نَفَس ابن تيمية وأسلوبه، وتوافق تقريراته وتحريراته في سائر مؤلفاته.

(٢) فالكثير مما دل عليه السمع يثبته العقل، فالعقل لا يخالف السمع، بل العقل يدل على صدق السمع مطلقًا، وما لم يثبته العقل من السمعيات، فليس ذلك مما تُحيله العقول، بل هو من محارات العقول فحسب، لا سيما وأن العقل لا يستقل بمعرفة تفاصيل أصول الدين، ثم إن التنازع بين العقول لا يزيله إلا الشرع المنزل. ينظر: درء التعارض (١/ ٣٣، ١٣٨، ١٤٧)، بيان تلبيس الجهمية (٢/ ١٣٥).

(٣) قرر ابن تيمية - رحمه الله - في مستهل هذه القاعدة، أن في القرآن أدلة عقلية في تقرير أصول العقيدة الثلاثة (التوحيد، والنبوة، والمعاد) وقد جاء مفصّلًا في غير موضع، كقوله: «والقرآن مملوء من طريق تعريف الله تعالى لعباده بالأدلة الواضحة المعقولة، والأمثال المضروبة، التي هي القياسات العقلية.

ونحن قد بيّنا في غير هذا الموضع أن القرآن بيَّن فيه أصول الدين في المسائل والدلائل، على غاية الإحكام ونهاية التمام، وأن خلاصة ما يذكره أهل الكلام والفلسفة إنما هو بعض ما بينه القرآن والحديث، مع سلامة ذلك عما في كلامهم من التناقض والاختلاف، واشتماله على ما تقصر عنه نهايات عقولهم، وما لا يطمعون أن يكون من مدلولهم، وبيَّنا أن تعريف الشارع ودلالة الشرع ليس بمجرد الإخبار، كما يظنه من يظن ذلك من أهل الكلام والفلسفة» بيان تلبيس الجهمية (٢/ ١٣٣-١٣٤).

ومع أن الكثير مما دل عليه السمع يُعلم بالعقل أيضًا، إلا أن ابن تيمية بيَّن أن للعقل حدودًا لا يتجاوزها، وهو ما يعبر عنه السلف بقولهم: إن العقل لا مجال له في ذلك، فهذا له وجوه معتبرة، ذكرها ابن تيمية، بقوله: «من الوجوه الصحيحة أن ما نطق به الكتاب وبيَّنه، أو ثبت بالسنة الصحيحة، أو اتفق عليه السلف الصالح، فليس لأحد أن يعارضه معقولًا ونظرًا أو كلامًا وبرهانًا وقياسًا عقليًا أصلًا، بل كل ما يعارض ذلك، فقد عُلم أنه باطل علمًا كليًا عامًا... =

فهذه المطالب هي شرعية من جهتين: من جهة أن الشارع أخبر بها، ومن جهة أنه بيَّن الأدلة العقلية التي يستدل بها عليها[1].

=ومن الوجوه الصحيحة أن موارد النزاع لا تفصل بين المؤمنين إلا بالكتاب والسنة، وإن كان أحد المتنازعين يعرف ما يقوله بعقله، وذلك أن قوى العقول متفاوتة مختلفة، وكثيرًا ما يشتبه المجهول بالمعقول، فلا يمكن أن يفصل بين المتنازعين قول شخص معيّن ولا معقوله، وإنما يفصل بينهم الكتاب المنزّل من السماء، والرسول المبعوث المعصوم في ما بلّغه عن الله تعالى...

ومن الوجوه الصحيحة أن معرفة الله بأسمائه وصفاته على وجه التفصيل لا تُعلم إلا من جهة الرسول عليه الصلاة والسلام، إما بخبره، وإما بخبره وتنبيهه ودلالته على الأدلة العقلية، ولهذا يقولون لا نَصِف الله إلا بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله ﷺ» بيان تلبيس الجهمية (٢/ ١٣٦-١٣٧) باختصار.

كما قرر - رحمه الله - أن الأقيسة العقلية التي اشتمل عليها القرآن هي الغاية في دعوة الخلق إلى الله، كما قال: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾ [الإسراء: ٨٩] والمثل هو القياس؛ ولهذا نص - رحمه الله - على أن القرآن اشتمل على خلاصة الطرق الصحيحة التي توجد في كلام جميع العقلاء من المتكلمة والمتفلسفة وغيرهم، وأن الله تعالى نزّه كتابه عما يوجد في كلامهم من الطّرق الفاسدة، وأنه يوجد فيه من الطرق الصحيحة ما لا يوجد في كلام البشر بحال. ينظر: الفتاوى (٢/ ٤٦-٤٧). ينظر أيضًا: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٥٢)، (٤/ ٥٠)، (٥/ ٨٣، ١٤٤)، (٨/ ٤٨٣، ٥٢٨).

(١) بيَّن المؤلف هاهنا أن الدليل الشرعي يجمع بين الدليل السمعي الخبري، والدليل العقلي البرهاني، كما فصله في موضع آخر، فقال: «الشرعي قد يكون سمعيًّا وقد يكون عقليًّا، فإن كون الدليل شرعيًّا يراد به كون الشرع أثبته ودل عليه، فإذا أريد بالشرعي ما أثبته الشرع، فإما أن يكون معلومًا بالعقل أيضًا، ولكن الشرع نبه عليه ودل عليه، فيكون شرعيًّا عقليًّا. وهذا كالأدلة التي نبه الله تعالى عليها في كتابه العزيز، من الأمثال المضروبة وغيرها الدالة على توحيده وصدق رسله، وإثبات صفاته وعلى المعاد، فتلك كلها أدلة عقلية يعلم صحتها بالعقل، وهي براهين ومقاييس عقلية، وهي مع ذلك شرعية.

وإما أن يكون الدليل الشرعي لا يعلم إلا بمجرد خبر الصادق، فإنه إذا أخبر بما لا يعلم إلا بخبره كان ذلك شرعيًّا سمعيًّا. وكثير من أهل الكلام يظن أن الأدلة الشرعية منحصرة في خبر الصادق فقط، وأن الكتاب والسنة لا يدلان إلا من هذا الوجه، ولهذا يجعلون أصول الدين نوعين: العقليات، والسمعيات، ويجعلون القسم الأول مما لا يُعلم بالكتاب والسنة. وهذا غلط منهم، بل القرآن دل على الأدلة العقلية، وبيَّنها، ونبّه عليها» درء التعارض (١/ ١٩٨-١٩٩). ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٤٨٣)، الفتاوى (١٤/ ٤٣٧). =

والأمثال المضروبة في القرآن هي أقيسة عقلية، وقد بُسط هذا في غير هذا الموضع، وهي أيضًا عقلية من جهة أنها تُعلم بالعقل أيضًا.

وكثير من أهل الكلام يسمي هذه الأصول العقلية لاعتقاده أنها لا تُعلم إلا بالعقل فقط؛ فإن السمع هو مجرد إخبار الصادق وخبر الصادق - الذي هو النبي - لا يعلم صدقه إلا بعد العلم بهذه الأصول بالعقل(1).

ثم إنهم قد يتنازعون في الأصول التي يتوقف إثبات النبوة عليها:

فطائفة تزعم أن تحسين العقل وتقبيحه داخل في هذه الأصول، وأنه لا يمكن إثبات النبوة بدون ذلك، ويجعلون التكذيب بالقدر مما ينفيه العقل(2).

=وأما قوله: «من جهة أنه بيَّن الأدلة العقلية التي يُستدل بها عليه»، فمعناه: أن الشرع المنزل فصّل الدلائل العقلية وضرب الأمثال الدالة على تلك المطالب الإلهية (التوحيد، والنبوة، والمعاد)، فالقرآن مملوء من ذكر الأدلة العقلية، فهي دلالة شرعية عقلية، فهي شرعية لأن الشرع دل عليها، وأرشد إليها، وعقلية لأنها تعلم صحتها بالعقل. ينظر: الفتاوى (٦/ ٧١ الأكملية)، شرح الأصبهانية ص١٨٠، بيان تلبيس الجهمية (٤/ ٥٠)، (٨/ ٥٢٨).

(١) قوله: «وكثير من أهل الكلام يسمي هذه الأصول: العقلية...» إلى قوله: «إلا بعد العلم بهذه الأصول بالعقل»، مقصوده: أن المتكلمة يجعلون أصول الدين على نوعين: العقليات والسمعيات، ويجعلون القسم الأول مما لا يُعلم بالكتاب والسنة، وهذا غلط منهم، بل القرآن دل على الأدلة العقلية... ثم إنهم يزعمون أن السمع لا يُعلم صحته إلا بتلك الأصول التي يسمونها العقليات مثل حدوث العالم ونحوه، كما سيأتي مبيّنًا بإذن الله. ينظر: درء التعارض (١/ ١٩٩)، شرح الأصبهانية ص٧١٩.

(٢) المراد بالطائفة هاهنا المعتزلة، فالمعتزلة يقولون: لا يمكن إثبات النبوة إلا بإثبات التحسين والتقبيح العقليين - وفق مرادهم -وأن الله لا يفعل قبيحًا، ولذا أنكروا القدر وسمّوه عدلًا، وقد بينه ابن تيمية مبسوطًا أثناء حديثه عن طرق المتكلمين في دلالة المعجزة على صدق الرسول، فذكر من طرقهم ما يلي: «أن إظهار المعجزة على يدي المتنبئ الكذاب قبيح، والله - سبحانه - منزه عن فعل القبيح، وهذه الطرق سلكها المعتزلة وغيرهم ممن يقول بالتحسين والتقبيح، والمعتزلة جعلوا هذه أصل دينهم، والتزموا بها لوازم خالفوا بها نصوص الكتاب والسنة، بل وصريح العقل في مواضع كثيرة، وحقيقة أمرهم أنهم لم يصدقوا الرسول إلا بتكذيب بعض ما جاء به، لكنهم لا يقولون=

وطائفة تزعم أن حدوث العالم من هذه الأصول، وأن العلم بالصانع لا يمكن إلا بإثبات حدوثه، وإثبات حدوثه لا يمكن إلا بحدوث الأجسام[1]، وحدوثها يُعلم إما

=إنهم يكذبونه في شيء، بل تارة يطعنون في النقل، وتارة يتأولون المنقول، ولكن يعلم بطلان ما ذكروه إما ضرورة وإما نظرًا، وذلك أنهم قالوا: إن السمع مبني على صدق الرسول، وصدقه على أن الله تعالى منزه عن فعل القبيح، فإن تأييد الكذاب بالمعجزة قبيح، والله منزه عنه... وقالوا أيضًا: لا يجوز أن يشاء خلاف ما أمر به، ولا أن يخلق أفعال عباده، ولا يقدر أن يهدي ضالًا، ولا يضل مهتديًا؛ لأنه لو كان قادرًا على ذلك، وقد أمر به ولم يُعِن عليه، لكان قبيحًا منه» شرح الأصبهانية ص٦٩٥ باختصار. وينظر: درء التعارض (١/ ١٠٤، ٣٠٧).

وقال أيضًا: «فإن المعتزلة يزعمون أن النبوة لا تتم إلا بقولهم في التوحيد والعدل، فيجعلون التكذيب بالقدر من أصولهم العقلية، وكذلك نفي الصفات» درء التعارض (٢/ ١٦). ينظر: الفتاوى (٢/ ٢٢-٢٣).

(١) المقصود بالطائفة هاهنا المعتزلة المنكرون لصفات الله تعالى، والأشاعرة المنكرون لأفعال الله تعالى، وجاء ذلك مبيَّنًا مبسوطًا في مواطن من كلام ابن تيمية، ومن ذلك قوله - رحمه الله -: «وأصل كلامهم أنهم قالوا: لا يُعرف صدق الرسول حتى يُعرف إثبات الصانع، ولا يُعرف إثبات الصانع حتى يُعرف حدوث العالم، ولا يُعلم حدوث العالم إلا بما به يُعلم حدوث الأجسام، ثم استدلوا على حدوث الأجسام بطرق... منها: أن الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان، وهذه الطريقة معروفة عن المعتزلة وغيرهم.

وآخرون قرروا ذلك بأن الجسم لا يخلو عن الأكوان، وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، والأكوان حادثة، وهذه الطريقة المعروفة عن المعتزلة.

وآخرون قرروا ذلك بأن الأجسام لا تخلو عن الاجتماع والافتراق، وهما حادثان، وهذه طريقة الأشعري وغيره...

وقرر آخرون ذلك بأن الجسم لا يخلو من كل جنس من أجناس الأعراض عن واحد منها... وهذه هي الطريقة المشهورة عند الأشعرية، وعليها اعتمد الآمدي» شرح الأصبهانية ص٣٠٩.

وقرر ابن تيمية أن قولهم إن العلم بذلك لا يتم إلا بهذه الطريقة. مما أنكره عليهم جماهير الأمة من الأولين والآخرين، لا سيما السلف والأئمة، وكلامهم في تبديع أهل هذا الكلام وذمه وذم أهله ونسبتهم إلى الجهل وعدم العلم من الأمور المتواترة عن السلف. وبيَّن أيضًا أن دعوى صحتها من جهة العقل، هو مما أنكره جمهور أئمة الأمة. ينظر: المنهاج (٢/ ٢٦٨).

ووضح - رحمه الله - أن مما يُعلم بالاضطرار من دين الرسول أنه لم يكن يجعل إيمان الناس موقوفًا على هذه الطريقة، بل ولا دعا الناس إليها، ولا ذُكرت في كتاب ولا سنة، ولا ذكرها أحد من الصحابة، وأن الأصول التي بها يُعلم صدق الرسول مذكورة في القرآن، وهي غير هذه. ينظر: المنهاج (٥/ ٩٤). ينظر أيضًا: درء التعارض (٥/ ٢٨٦)، (٧/ ٧١).

بحدوث الصفات، وإما بحدوث الأفعال القائمة بها[1]، فيجعلون نفي أفعال الرب، ونفي صفاته من الأصول التي لا يمكن إثبات النبوة إلا بها.

ثم هؤلاء لا يقبلون الاستدلال بالكتاب والسنة على نقيض قولهم، لظنهم أن العقل عارض السمع - وهو أصله[2] - فيجب تقديمه عليه، والسمع إما أن يؤوَّل، وإما أن يُفوَّض[3].

وهم أيضًا عند التحقيق لا يقبلون الاستدلال بالكتاب والسنة على وفق قولهم[4]، لما تقدم.

---

(١) يزعم المعتزلة أنه لا يمكن إثبات حدوث الأجسام إلا بإثبات حدوث الصفات وإنكارها، فإثبات الصفات عند المعتزلة يستلزم التجسيم، وأما الأشاعرة فوافقوا المعتزلة على انتفاء قيام الأفعال بالله، وخالفوهم في قيام الصفات الذاتية، فأثبتوا الصفات الذاتية، وأنكروا الصفات الفعلية؛ لأنها أعراض على حد ظنهم. ينظر: درء التعارض (١/ ٤١، ٩٧، ٣٠٦)، (٧/ ٧١)، المنهاج (٢/ ١٠٧)، الفتاوى (١٢/ ٢٨، ٣١٦).

(٢) بيَّن ابن تيمية - رحمه الله - معنى هذه العبارة (العقل أصل السمع)، فذكر أنه ليس المراد بكونه أصلًا أنه أصل في ثبوته في نفس الأمر، فإن ما هو ثابت في نفس الأمر بالسمع أو بغيره فهو ثابت، عقلناه أو لم نعقله، بل هو أصل في علمنا به؛ لكونه دليلًا على صحة الشرع. فالعقل دليل على النقل، والدليل مستلزم لصحة المدلول عليه. ينظر: درء التعارض (٥/ ٢٧٧).

قال - رحمه الله -: «الشرع لا يمكن أن يخالفه العقل الدال على صحته، بل هما متلازمان في الصحة» درء التعارض (٥/ ٢٨٦). ينظر: درء التعارض (١/ ٨٧-٩٠).

(٣) مسلك التأويل (التحريف) ومسلك التفويض (التجهيل) هو مسلك المعارضين للاستدلال بالكتاب والسنة، وإن كان هذان المسلكان متقابلين، إلا أنه يجمعها أصلًا فاسدًا: وهو أن الرسول لم يُبيِّن المراد بالنصوص التي يجعلونها مشكلة أو متشابهة، ثم إن هذا التفويض - عندهم - لا يختص بالصفات - كما هو المشهور - بل كل ما خالف أصولهم فهم إما أن يحرفوه أو يفوضوه كما وضحه المؤلف في غير موطن. ينظر: الفتاوى (١٣/ ١٤٢ الفرقان بين الحق والبطلان)، (١٧/ ٤٤٤ تفسير سورة الإخلاص)، درء التعارض (١/ ١٦، ١٣٦، ٢٠١)، (٥/ ٣٦٦).

(٤) قوله: «وهم أيضًا عند التحقيق لا يقبلون الاستدلال بالكتاب والسنة على وفق قولهم لما تقدم» فأدلة الكتاب والسنة عندهم من باب الاعتضاد وليست من باب الاعتماد، والاستدلال بالسمع مشروط عندهم بأن لا يعارضه قاطع عقلي، ولذا لحق القوم الشك والريب تجاه نصوص الوحيين؛=

وهؤلاء يضلون من وجوه:

منها: ظنهم أن السمع بطريق الخبر (المجرد)[1]، وليس الأمر كذلك، بل القرآن بيَّن من الدلائل العقلية التي تعلم بها المطالب الدينية ما لا يوجد مثله في كلام أئمة النظر، فتكون هذه المطالب شرعية عقلية[2].

ومنها: ظنهم أن الرسول لا يُعلم صدقه إلا بالطريق المعينة التي سلكوها، وهم

=وضعف إجلالها وتعظيمها، كما بسطه المؤلف في غير موضع.

قال - رحمه الله -: «القول بتقديم غير النصوص النبوية عليها يوجب أن لا يُستدل بشيء من أخبار الرسول لكون الرسول أخبر به... فإذا جوّز أن يكون في الأدلة العقلية ما يناقض مدلول ذلك، لم يمكنه أن يعرف ثبوت شيء مما أخبر به الرسول إن لم يعلم انتفاء المعارض المذكور» درء التعارض (٥/ ٣٢٠-٣٢١) باختصار. وينظر: درء التعارض (٥/ ٢٥٨، ٣٤٢)، (٧/ ٢٩)، الفتاوى (١١/ ٣٣٧)، (١٣/ ١٣٩ الفرقان بين الحق والبطلان)، (١٧/ ٤٤٥ تفسير سورة الإخلاص).

(١) جاءت هذه العبارة في الطبعة المحققة للتدمرية (د. السعوي) ص١٤٨: «بطريق الخبر تارة»، ولعل الصواب ما أُثبت أعلاه، فهو الذي يتفق مع تعبيرات ابن تيمية الأخرى، كما سيأتي قريبًا، وقد أشار المحقق لذلك في الهامش بقوله: «تارة: كذا في الأصل (غ)، ولعل الصواب: المجرد». وهو الذي رجحه العلامة عبد الرحمن البرّاك في شرحه على التدمرية ص٤٦٤.

(٢) بيَّن ابن تيمية ضلال هؤلاء المتكلمة من خلال أربعة أوجه: أولها: فساد هذه الدعوى (أن دلالة القرآن خبرية مجردة، وليست برهانية) فذكر أنها ناشئة عن جهل المتكلمين بحقائق القرآن، فقال: «يقول بعضهم: إن الطريقة البرهانية ليست في القرآن، وهؤلاء جهلهم بمعاني الأدلة البرهانية التي دل عليها القرآن، كجهلهم بحقائق ما أخبر به القرآن، بل جهلهم بحقائق ما دل عليه الشرع من الدلائل العقلية والمطالب الخبرية، أعظم من جهلهم بما سلكوه من الطرق البدعية التي سموها عقلية» درء التعارض (٧/ ٣٦١).

وأكد على تقرير أن في القرآن أتم البراهين العقلية، كما في قوله: «فإنه يبين الحق والصدق، ويذكر أدلته وبراهينه؛ ليس يبينه بمجرد الإخبار عن الأمر، كما قد يتوهمه كثير من المتكلمة والمتفلسفة، أن دلالته سمعية خبرية، وأنها واجبة لصدق المخبِر؛ بل دلالته أيضًا عقلية برهانية، وهو مشتمل من الأدلة والبراهين على أحسنها وأتمها بأحسن بيان لمن كان له فهم وعقل» الفتاوى (١٤/ ٤٣٧). ينظر: المنهاج (٢/ ١١٠)، درء التعارض (١/ ١٩٩)، بيان تلبيس الجهمية (٢/ ١٣٥)، الفتاوى (١٣/ ١٣٧ الفرقان بين الحق والبطلان)، (١٦/ ٤٧٠).

مخطئون - قطعًا - في انحصار طريق تصديقه في ما ذكروه، فإن طرق العلم بصدق الرسول كثيرة، كما قد بُسط في غير هذا الموضع(١).

ومنها: ظنهم أن تلك الطريق التي سلكوها صحيحة، وقد تكون باطلة(٢).

ومنها: ظنهم أن ما عارضوا به السمع معلوم بالعقل، ويكونون غالطين في ذلك، فإنه إذا وزن بالميزان الصحيح وجد ما يعارض الكتاب والسنة من المجهولات لا من

(١) وهذا الوجه الثاني في بيان ضلال المتكلمة، فدلائل نبوة الرسول لا تكاد تحصى، وليس كما يزعمون أن النبوة لا تثبت إلا بالمعجزة، أو ضلالهم عندما ظنوا أن النبوة لا تصح إلا بنفي الصفات وإنكار القدر.

ومن هذه المواضع التي بيَّن فيها كثرة طرق العلم بصدق الرسول قوله - رحمه الله -: «إن النبوة تُعلم بطرق كثيرة، وذكرنا طرقًا متعددة في معرفة النبي الصادق والمتنبي الكذاب، غير طريق المعجزات. فإن الناس كلما قويت حاجتهم إلى معرفة الشيء يسر الله أسبابه، كما يتيسر ما كانت حاجتهم إليه في أبدانهم أشد، فلما كانت حاجتهم إلى النَّفَس والهواء أعظم منها إلى الماء، كان مبذولًا لكل أحد في كل وقت، ولما كانت حاجتهم إلى الماء أكثر من حاجتهم إلى القوت، كان وجود الماء أكثر. فلما كانت حاجتهم إلى معرفة الخالق أعظم، كانت آياته ودلائل ربوبيته وقدرته وعلمه ومشيئته وحكمته أعظم من غيرها، ولما كانت حاجتهم إلى معرفة صدق الرسل بعد ذلك أعظم من حاجتهم إلى غير ذلك، أقام الله - سبحانه - من دلائل صدقهم وشواهد نبوتهم، وحُسن حال من اتبعهم وسعادته ونجاته، وبيان ما يحصل له من العلم النافع والعمل الصالح، وقُبْح حال من خالفهم وشقاوته وجهله وظلمه ما يظهر لمن تدبر ذلك، ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠]» الجواب الصحيح (٣/ ٢٧٣) باختصار. ينظر: الرد على المنطقيين ص٢٥٤-٢٥٥، درء التعارض (٩/ ٦٦)، (١٠/ ١٢٩)، شرح الأصبهانية ص٧١٢، الجواب الصحيح (٤/ ٣٠١).

(٢) هذا الوجه الثالث في بيان ضلال المتكلمة، حيث نبه ابن تيمية على بطلان تلك الطرق في غير موضع، كما في قولهم بحدوث العالم، وحلول الحوادث... إلخ.

قال - رحمه الله -: «وهؤلاء الذين ابتدعوا أصولًا زعموا أنه لا يمكن تصديق الرسول إلا بها، وأن معرفتها شرط في الإيمان، أو واجبة على الأعيان، هم من أهل البدع عند السلف والأئمة، وجمهور العلماء يعلمون أن أصولهم بدعة في الشريعة. لكن كثيرًا من الناس يظن أنها صحيحة في العقل، وأما الحذاق من الأئمة ومن اتبعهم فيعلمون أنها باطلة في العقل، مبتدعة في الشرع، وأنها تناقض ما جاء به الرسول» المنهاج (٥/ ٩٤-٩٥). ينظر: درء التعارض (١/ ٩١)، (٨/ ٣٠٧).

المعقولات، وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع[(١)].

والمقصود هنا أن من صفات الله تعالى ما قد يعلم بالعقل، كما يعلم أنه عالم، وأنه قادر، وأنه حي[(٢)]، كما أرشد إلى ذلك قوله: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [الملك: ١٥].

وقد اتفق النُّظَّار من مثبتة الصفات على أنه يعلم بالعقل - عند المحققين - أنه حي عليم قدير مريد، وكذلك السمع والبصر والكلام يثبت بالعقل عند المحققين منهم[(٣)].

بل وكذلك الحب والرضا والغضب يمكن إثباته بالعقل[(٤)].

---

(١) هذا الوجه الرابع في ضلال المتكلمة، وقد بسطه المؤلف في عدة مواطن، وخلاصة ذلك: أن المنقول الصحيح لا يعارض المعقول الصريح فحسب، بل إن أحدهما مصدق وموافق للآخر، وهذا المعارض للنّقل الصحيح إنما هو ظنون وجهليات، وشبه معقولات وليست حقائقها، فالمعقول الصريح ينقض مذهب أولئك المتكلمة. ينظر: الفتاوى (١٢/ ٣٤٠)، (١٦/ ٤٤٢)، درء التعارض (١/ ١٣٣، ١٣٨، ١٧٧، ١٩٤، ٣٧٥)، جامع المسائل (١/ ٦٤).

(٢) بيَّن المؤلف - في عدة مواطن - أن هذه الأسماء الحسنى - عالم، وقادر، وحيّ - وما تتضمنه من الصفات قد ثبتت بأدلة نقلية عقلية، كما في آية ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [الملك: ١٥]، فالخلق يستلزم الإرادة، والإرادة تستلزم العلم، فيستحيل إيجاد الأشياء مع الجهل، وكونه - سبحانه - قادرًا من أظهر المعارف، فالفاعل لا يكون إلا قادرًا، والقدرة صفة كمال، فإن كان المخلوق قادرًا فالخالق أولى، ومن شروط العلم والقدرة: الحياة، فما ليس بحيّ لا يكون عالمًا ولا قادرًا» ينظر: شرح الأصبهانية ص٣٩٦، ٤٠٢، ٤٠٥، الفتاوى (٢/ ٢١١)، (١٦/ ١٦/ ٣٥٤).

(٣) مراد المؤلف أن هذه الصفات السبع يثبتها بالعقل نظّار الصفاتية كابن كُلّاب والأشعري والباقلاني وغيرهم، بخلاف الأشاعرة المتأخرين كالرازي ونحوه، الذين يثبتون العلم والقدرة والإرادة والحياة بالعقل، ويثبتون السمع والبصر والكلام بالسمع، كما بينه المؤلف في شرح الأصبهانية ص٢٩-٣٣.

(٤) سائر الصفات يمكن إثباتها بالعقل، كما في الصفات السبع، وقد سبق تقريره في الأصل الأول، ومما يوضح ما قاله المؤلف هاهنا قوله في موضع آخر: «إكرام المطيع وعقوبة العاصي دل على الحب والبغض والرضا والغضب. أو يقال: هذه صفات كمال لا نقص فيها، فيجب اتصاف الرب بها، ونحو ذلك من الطرق العقلية، ولهذا وُصف الرب بالرضا والغضب، والحب والبغض والفرح، ولم يوصف بالحزن والبكاء، فإن هذه صفات نقص تستلزم العجز، وأما الأولى فصفات كمال تستلزم القدرة وغيرها من صفات الكمال. ينظر: الصفدية (٢/ ٣٧).

وكذلك علوه على المخلوقـات ومباينته لها مما يعلم بالعقل[(١)]، كما أثبته بذلك الأئمـة مثل أحمد بن حنبل[(٢)] وغيره، ومثل عبد العزيز المكي[(٣)]، وعبد الله بن سعيد بن كُلاَّب[(٤)].

بل وكذلك إمكان الرؤية يثبت بالعقل، لكن منهم من أثبتها بأن كل موجود تصح رؤيته، ومنهم من أثبتها بأن كل قائم بنفسه تمكن رؤيته، وهذه الطريق أصح من تلك[(٥)].

---

(١) تقدم الحديث عنه في القاعدة الرابعة، وحاصل ذلك: أن صفة العلو لله تعالى تثبت بالعقل، كما ثبتت بالنقل والفطرة، ودليلها العقلي قياس الأولى، فالسُّفل مذموم في المخلوق، والرب أحق أن ينزه ويُقدَّس أن يكون في السُّفل، وكذا يستدل على ذلك بأن العلو مقابل السُّفول، والسفول صفة نقص، والعلو صفة كمال، والله يوصف بالكمال منهما دون النقص. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٥/ ٩٩)، الفتاوى (٥/ ٣١١)، درء التعارض (٧/ ٥-٦).

(٢) في كتابه: الرد على الزنادقة والجهمية ص٣٠٠. وينظر: بيان تلبيس الجهمية (٥/ ٩٩).

(٣) نقله عنه ابن تيمية في غير موضع، ينظر: درء التعارض (٦/ ١١٥)، وبيان تلبيس الجهمية (٥/ ١٦٥)، والمنهاج (٢/ ٥٥٦-٥٥٧)، والفتاوى (٥/ ١٣٩-١٤٠).

(٤) نقله عنه ابن تيمية في كثير من المواضع، ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٣/ ٥٣٥)، (٦/ ٥١٧)، درء التعارض (٢/ ١٢)، (٦/ ١١٩، ٢٠٩)، (٧/ ١١٠، ١٣١)، الفتاوى (٥/ ٥٢٣)، (٦/ ٥٢٠)، (١٢/ ٢٧٢)، (١٦/ ٩١)، (١٧/ ٥١).

(٥) أوجز ابن تيمية هاهنا الحديثَ عن الطرق العقلية في إثبات الرؤية، وقد بسطها في غير موضع، وأسند الأقوال إلى أربابها؛ فالقائل بأن كل موجود تصح رؤيته هو أبو الحسن الأشعري ومن اتبعه، والقائل أن كل قائم بنفسه يمكن رؤيته هو ابن كُلّاب وغيره، فطريقة ابن كُلّاب أصح من طريقة الأشعري.

قال - رحمه الله -: «الرؤية لا يجوز أن يشترط في ثبوتها أمور عدمية، بل لا يشترط في ثبوتها إلا أمور وجودية... فإن ابن كُلّاب ومن اتبعه من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم، قالوا: كل قائم بنفسه يُرى، وهكذا قالت الكرّامية وغيرهم في ما أظن، وهذه الطريقة التي سلكها ابن الزاغوني من أصحاب أحمد. وأما الأشعري فادّعى أن كل موجود يجوز أن يُرى، ووافقه على ذلك طائفة من أصحاب الأئمة الأربعة، كالقاضي أبي يعلى وغيره» المنهاج (٢/ ٣٣٠-٣٣١).

وساق ابن تيمية هاهنا أصح دليل عقلي في إثبات الرؤية، ووضحه في موطن آخر: «معلوم أن الرؤية تعلّق بالموجود دون المعدوم، ومعلوم أنها أمر وجودي محض لا يسيطر فيها أمر عدمي... وإذا كان كذلك فقد علم أن الله تعالى هو أحق بالوجود وكماله من كل موجود، إذ وجوده هو الوجود=

وقد يمكن إثبات الرؤية بغير هذين الطريقين، بتقسيم دائر بين النفي والإثبات، كما يقال: إن الرؤية لا تتوقف إلا على أمور وجودية، فإن ما لا يتوقف إلا على أمور وجودية يكون الموجود الواجب القديم أحق به من الممكن المحدَث. والكلام على هذه الأمور مبسوط في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا أن من الطرق التي يسلكها الأئمة ومن اتبعهم من نُظَّار السُّنة في هذا الباب، أنه لو لم يكن موصوفًا بإحدى الصفتين المتقابلتين للزم اتصافه بالأخرى، فلو لم يوصف بالحياة لوصف بالموت، ولو لم يوصف بالقدرة لوصف بالعجز، ولو لم يوصف بالسمع والبصر والكلام لوصف بالصمم والخرس والبَكَم[1].

وطرد ذلك أنه لو لم يوصف بأنه مباين للعالم لكان داخلًا فيه، فسلب إحدى الصفتين المتقابلتين عنه يستلزم ثبوت الأخرى، وتلك صفة نقص يُنَزَّه عنها الكامل من

=الواجب، ووجود كل ما سواه هو من وجوده... وحينئذٍ فيكون الله - وله المثل الأعلى - أحق بأن تجوز رؤيته لكمال وجوده» بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٤٣٠-٤٣١) باختصار. ينظر: الرد على المنطقيين ص٢٣٨.

وقال في موضع آخر: «أكثر مثبتي الرؤية لم يجعلوا مجرد الوجود هو المصحح للرؤية؛ بل قالوا: إن المقتضي أمور وجودية، لا أن كل موجود يصح رؤيته، وبين الأمرين فرق؛ فإن الثاني يستلزم رؤية كل موجود؛ بخلاف الأول؛ وإذا كان المصحح للرؤية هي أمور وجودية لا يشترط فيها أمور عدمية؛ فما كان أحق بالوجود وأبعد عن العدم كان أحق بأن تجوز رؤيته» الفتاوى (٦/ ١٣٦ الرسالة الأكملية). ينظر: الفتاوى (١٧/ ٣٤٠ تفسير سورة الإخلاص)، درء التعارض (١/ ٢٥١)، بيان تلبيس الجهمية (٤/ ٣١١-٣١٧).

(١) سبق تقرير ذلك في القاعدة السادسة، ويُضاف هاهنا قوله في موضع آخر: «العلم والقدرة والسمع والبصر والكلام ونحو ذلك صفات كمال، فلو لم يتصف الرب بها اتصف بنقائضها كالجهل والعجز والصمم والبَكَم والخرس، وهذه صفات نقص، والله منزه عن ذلك، فيجب اتصافه بصفات الكمال، ويقال: كل كمال يثبت لمخلوق من غير أن يكون فيه نقص بوجه من الوجوه فالخالق - تعالى - أولى به، وكل نقص تنزّه عنه مخلوق فالخالق - سبحانه - أولى بتنزيهه عنه، بل كل كمال يكون للموجود لا يستلزم نقصًا فالواجب الوجود أولى به من كل موجود» درء التعارض (٢/ ٢٢٢).

المخلوقات فتنزيه الخالق عنها أولى.

وهذه الطريق غير قولنا: إن هذه صفات كمال يتصف بها المخلوق فالخالق أولى، فإن طريق إثبات صفات الكمال بأنفسها مغاير لطريق إثباتها بنفي ما يناقضها[1].

وقد اعترض طائفة من النفاة على هذه الطريقة باعتراض مشهور[2] لبسوا به على الناس، حتى صار كثير من أهل الإثبات يظن صحته ويُضعف الإثبات به، مثل ما فعل من فعل ذلك من النظار حتى الآمدي وأمثاله، مع أنه أصل قول القرامطة الباطنية وأمثالهم من الجهمية[3].

فقالوا[4]: القول بأنه لو لم يكن متصفًا بهذه الصفات، كالسمع والبصر والكلام، مع كونه حيًّا لكان متصفًا بما يقابلها؛ فالتحقيق فيه متوقف على بيان حقيقة المتقابلين

---

(١) قوله: «وطرد ذلك أنه لو لم يوصف بأنه مباين...» إلى قوله: «بنفي ما يناقضها»، مقصود المؤلف أولًا أن يلزم الأشاعرة بإثبات سائر الصفات بهذا الدليل العقلي، فإذا كان الأشعري يقر أن الله تعالى لو لم يوصف بالحياة لوصف الموت، فكذا يقال له: لو لم يوصف بالعلو والفوقية لوصف بالسُّفل والتحتية. وبيَّن المؤلف أمرًا آخر، وهو أن طريقة (لو لم يوصف بإحدى الصفتين المتقابلتين للزم اتصافه بالأخرى) هي طريقة إثبات الكمال بنفي نقيضها، فهي ليست طريقة قياس الأَوْلى وهي إثبات صفات الكمال - الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه - بأنفسها.

(٢) نص ابن تيمية على شهرة هذا الاعتراض للملاحدة الفلاسفة في غير موضع. ينظر: درء التعارض (٣/ ٣٦٧)، الفتاوى (٦/ ٥٣٨). وهو اعتراض العدم، وقد بسط المؤلف الجواب عنه هاهنا، وأجاب عنه مختصرًا في موضعين: في الأصل الأول، وفي نهاية القاعدة الأولى، كما سبق.

(٣) اعتراض العدم والمَلَكَة أصله قول الباطنية والفلاسفة والجهمية، وشاركهم في بعضه الأشاعرة ونحوهم من نُظّار الصفاتية، كما سبق بيانه في آخر القاعدة الأولى.

(٤) هذا الاعتراض نقله المؤلف من كتاب (أبكار الأفكار) للآمدي، وقابل محقق (التدمرية) د. السعوي بين النقلين، كما أن هذا الاعتراض أورده الآمدي مختصرًا في كتابه (غاية المرام في علم الكلام) بتحقيق حسن عبد اللطيف ص٥٠-٥١.

والمقصود أن الآمدي صوّب اعتراض العدم والمَلَكَة، وزيّف - على حد تعبيره - برهان أن الله لو لم يتصف بصفات الكمال لكان متصفًا بما قابلها.

وبيان أقسامهما[1].

فنقول: أما المتقابلان فما لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة، وهو إما أن لا يصح اجتماعهما في الصدق ولا في الكذب، أو يصح ذلك في أحد الطرفين.

فالأول هما المتقابلان بالسلب والإيجاب، وهو تقابل التناقض، والتناقض هو اختلاف القضيتين بالسلب والإيجاب على وجه لا يجتمعان في الصدق ولا في الكذب لذاتيهما، كقولنا: زيد حيوان، زيد ليس بحيوان، ومن خاصيته استحالة اجتماع طرفيه في الصدق والكذب، وأنه لا واسطة بين الطرفين ولا استحالة لأحد الطرفين إلى الآخر[2].

... من جهة واحدة، ولا يصح اجتماعهما في الصدق ولا في الكذب، إذ كون الموجود واجبًا بنفسه وممكنًا بنفسه لا يجتمعان ولا يرتفعان.

فإذا جعلتم هذا التقسيم[3]، وهما النقيضان ما لا يجتمعان ولا يرتفعان، فهذان لا

---

(١) أورد الآمدي في كتابه (المبين) هذه المتقابلات بعبارة وجيزة، فقال: «وأما المتقابلان: فعبارة عما لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة، وهو ينقسم إلى: ١ - تقابل السلب والإيجاب، كقولنا: زيد فرس، زيد ليس بفرس. ٢ - وإلى تقابل الضدين، كما في السواد والبياض. ٣ - وإلى تقابل المتضايفين، كقولنا: زيد أبٌ لعمرو، وزيد ابن لعمرو. ٤ - وإلى تقابل العدم والمَلَكَة، كالعمى مع البصر» المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين ص١١٥-١١٦.

وقد قرر المؤلف أن التضاد والتناقض والتنافي ألفاظ متقاربة في أصل اللغة خلافًا لاصطلاحات النُّظَّار. ينظر: درء التعارض (٤/ ٣٥)، (٥/ ٢٧١).

(٢) يجزم مُحقق التدمرية د. السعوي بوقوع سقط كبير من كلام الآمدي في شأن المتقابلات، واجتهد في استكمال هذا النقص في حاشية تحقيقه ص١٥٣-١٥٤. كما اجتهد في وضع بداية الجواب المؤلف عن دعوى الآمدي.

(٣) قوله: «فإذا جعلتم هذا التقسيم...» إلى قوله: «وإنما هو نوع منه» لعل الأليق أن يضاف الوجه الأول: - وكما استظهره محقق التدمرية د. السعوي -: فإذا جعلتم هذا التقسيم... إلخ، ويبدو أن مقصود المؤلف هاهنا هو بيان أن هذه الأقسام الأربعة لا تنضبط، فذكر في الوجه الأول: عدم صحة=

يجتمعان ولا يرتفعان، وليس هما السلب والإيجاب، فلا يصح حصر النقيضين اللذين لا يجتمعان ولا يرتفعان في السلب والإيجاب.

وحينئذٍ فقد ثبت وصفان: شيئان لا يجتمعان ولا يرتفعان، وهو خارج عن الأقسام الأربعة.

وعلى هذا فمن جعل الموت معنى وجوديًا فقد يقول: إن كون الشيء لا يخلو من الحياة والموت هو من هذا الباب.

وكذلك العلم والجهل، والصمم، والبكم، ونحو ذلك.

الوجه الثاني: أن يقال: هذا التقسيم يتداخل، فإن العدم والملكة يدخل في السلب والإيجاب، وغايته أنه نوع منه، والمتضايفان يدخلان في المتضادين، وإنما هو نوع منه.

فإن قال: أعني بالسلب والإيجاب ما لا يدخل فيه العدم والملكة، وهو أن يسلب عن الشيء ما ليس بقابل له، ولهذا جعل من خواصه أنه لا استحالة لأحد طرفيه إلى الآخر.

قيل له: عن هذا جوابان:

=حصر النقيضين في السلب والإيجاب، فهناك شيئان لا يجتمعان ولا يرتفعان، وليس ضمن الأقسام الأربعة، ومثال ذلك: الموت فهو صفة وجودية، كما قال قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾ [الملك: ٢]. ينظر: درء التعارض (٢/ ٣٨٣). فليس الموت سلبًا ولا عدمًا، فالحياة والموت من باب النقيضين، فهما أمران وجوديان لا يجتمعان ولا يرتفعان، وليسا من باب السلب والإيجاب.

وبيَّن ابن تيمية في الوجه الثاني: أن في هذا التقسيم تداخلًا؛ فالعدم والمَلَكَة يدخل في السلب والإيجاب، لكنهم أخرجوه وَفْق اصطلاحاتهم اللفظية، كما في سبق بيانه، والمتضايفان نوع من المتضادين. فالحاصل أن هذا التقسيم لا ينحصر ولا ينضبط. ينظر: درء التعارض (٥/ ٢٧٢).

أحدهما[1]: أن غاية هذا أن السلب ينقسم إلى نوعين، أحدهما: سلب ما يمكن اتصاف الشيء به، والثاني: سلب ما لا يمكن اتصافه به[2].

ويقابل الأول إثبات ما يمكن اتصافه ولا يجب، والثاني إثبات ما يجب اتصافه به، فيكون المراد به سلب الممتنع وإثبات الواجب، كقولنا: زيد حيوان، فإن هذا إثبات واجب[3]، وزيد ليس بحجر، فإن هذا سلب ممتنع.

---

(١) أجاب المؤلف هاهنا عن مقالته في السلب والإيجاب بعدة أجوبة، أحدها يمكن تلخيصه في أربعة أوجه:

الأول: أن الممكنات التي تقبل الوجود والعدم ليست من قسم العدم والمَلَكَة؛ فإنهما متقابلان تقابل السلب والإيجاب اتفاقًا، كما سبق في الأصل الأول. فالعدم والمَلَكَة يخلو فيه الموصوف الواحد عن المتقابلين معًا، ويرتفعان عما لا يكون قابلًا لهما - كما يقولون - وأما الوجود والعدم فلا بد من إثبات أحدهما.

الثاني: أن سلب ما لا يمكن اتصاف الشيء به كالجدار الذي لا يقبل العمى، يقابله إثبات ما يجب اتصافه به، وصفات الرب كلها واجبة له، فقولنا: إما أن يكون الرب حيًّا أو لا يكون، كقولنا: إما أن يكون موجودًا وإما أن لا يكون، فالباب واحد.

الثالث: بيَّن المؤلف فساد مسلك من نفى المتقابلات عن الرب سبحانه، باعتبار أنه ليس قابلًا لها، ولا يمكنه أن يتصف بها، كالعلم والجهل، والحياة والموت، فيلزمه أنه إذا أمكن اتصافه بالنقائص، فلا يعد نفيها عنه نقصًا، وهذا في غاية الفساد.

الرابع: ناقش المؤلف قولهم في السلب والإيجاب، فإن اشترطوا العلم بإمكان الطرفين فإنه لا يصح أن يقال: واجب الوجود إما موجود وإما معدوم؛ لأن أحد الطرفين معلوم الوجود، والآخر معلوم الامتناع. وإن اشترطوا العلم بإمكان أحدهما، فإنه يصح أن يقال: إما أن يكون حيًّا سميعًا بصيرًا وإما أن لا يكون؛ لأن النفي إن كان ممكنًا فإنه يصح هذا التقسيم، وإن كان النفي ممتنعًا كان الإثبات واجبًا، وهذا هو المقصود، فصفات الكمال كالحياة والسمع والبصر، إما أن تكون واجبة للرب، وإما ممتنعة عليه، والثاني باطل، فتعين الأول.

(٢) أي: أن السلب على قسمين: سلب ما يمكن اتصاف الشيء به كالأعمى القابل للبصر، وسلب ما لا يمكن اتصاف الشيء كالجدار الذي لا يقبل العمى ولا البصر، فالسلب هاهنا قسمان: سلب يقابل الإيجاب، وسلب يقابل المَلَكَة.

(٣) يراد بـ(الواجب) هنا ما يقابل الممتنع، فهو إيجاب يقابل السلب.

وعلى هذا التقدير، فالممكنات التي تقبل الوجود والعدم، كقولنا: المثلث إما موجود وإما معدوم[١]، يكون من قسم العدم والملكة، وليس كذلك، فإن ذلك القسم[٢] يخلو فيه الموصوف الواحد عن المتقابلين جميعًا، ولا يخلو شيء من الممكنات عن الوجود والعدم.

وأيضًا فإنه على هذا التقدير، فصفات الرب كلُّها واجبة له، فإذا قيل: إما أن يكون حيًّا أو عليمًا أو سميعًا أو بصيرًا أو متكلمًا، أو لا يكون، كان مثل قولنا: إما أن يكون موجودًا وإما أن لا يكون، وهذا متقابل تقابل السلب والإيجاب، فيكون الآخر مثله، وبهذا يحصل المقصود[٣].

فإن قيل: هذا لا يصح حتى يعلم إمكان قبوله لهذه الصفات.

قيل له: هذا إنما اشتُرِط في ما أمكن أن يثبت له ويزول كالحيوان، فأما الرب - تعالى - فإنه بتقدير ثبوتها له فهي واجبة[٤]، ضرورة أنه لا يمكن اتصافه بها وبعدمها باتفاق العقلاء، فإن ذلك يوجب أن يكون تارة حيًّا وتارة ميتًا، وتارة أصم وتارة سميعًا، وهذا يوجب اتصافه بالنقائص، وذلك منتفٍ قطعًا، بخلاف من نفاها، وقال: إن نفيها ليس بنقص، لظنه أنه لا يقبل الاتصاف بها، فإن من قال هذا لا يمكنه أن يقول: إنه مع

---

(١) الوجود والعدم باتفاق العقلاء من باب تقابل السلب والإيجاب، فلا بد من ثبوت أحدهما، ولا يمكن رفعهما عما لا يكون قابلًا لهما كما في مصطلح العدم والمَلَكَة.

(٢) الذي هو: العدم والمَلَكة.

(٣) قولنا إما أن يكون حيًّا أو عليمًا أو سميعًا أو لا يكون، كقولنا: إما أن يكون موجودًا أو لا يكون، فكلاهما من السلب والإيجاب، ولا بد من إثبات أحدهما.

(٤) فالحيوان يمكن أن تثبت له الصفات، ويمكن أن تزول وتُنفى عنه، فهو ممكن الوجود، ومتوقف على غيره، وأما الرب - سبحانه - فليس كذلك، فإن ما جاز للرب وجب له؛ لأن صفاته لا تتوقف على غيره، وقد تقدم بيانه في الأصل الأول (القول في بعض الصفات كالقول في بعض).

إمكان الاتصاف بها لا يكون نفيها نقصًا. فإن فساد هذا معلوم بالضرورة[١].

وقيل له أيضًا: أنت في تقابل السلب والإيجاب[٢]، إن اشترطت العلم بإمكان الطرفين لم يصح أن تقول: واجب الوجود إما موجود وإما معدوم، والممتنع الوجود إما موجود وإما معدوم، لأن أحد الطرفين هنا معلوم الوجود، والآخر معلوم الامتناع.

وإن اشترطت العلم بإمكان أحدهما صح أن تقول: إما أن يكون حيًّا وإما أن لا يكون، وإما أن يكون سميعًا بصيرًا وإما أن لا يكون، لأن النفي إن كان ممكنًا صح التقسيم، وإن كان ممتنعًا كان الإثبات واجبًا، وحصل المقصود.

فإن قيل: هذا يفيد أن هذا التأويل[٣] يقابل السلب والإيجاب ونحن نسلم ذلك، كما ذكر في الاعتراض، لكن غايته أنه إما سميع وإما ليس بسميع، وإما بصير وإما ليس ببصير، والمنازع يختار النفي.

فيقال له: على هذا التقدير فالمثبَت واجب، والمسلوب ممتنع، فإما أن تكون هذه الصفات واجبة له، وإما أن تكون ممتنعة عليه، والقول بالامتناع لا وجه له إذ لا دليل عليه بوجه.

---

(١) هؤلاء الذين نفوا عن الله تعالى النقائص، لم ينفوها لأنها نقص، بل لأنه ليس بقابل لها، ولا يمكنه الاتصاف بها! فيلزمهم بأنه لو أمكن اتصافه بهذه النقائص فلا يعد ذلك نقصًا، وهذا فساده بيّن.

(٢) قوله: «وقيل له أيضًا...» إلى قوله: «وحصل المقصود» يعني: إذا اشترط في تقابل السلب والإيجاب العلم بإمكان الطرفين، كما في قولهم: زيد فرس، زيد ليس بفرس، فإن ذلك لا يصح في قولنا: واجب الوجود إما موجود وإما معدوم، فإن أحد طرفيه معلوم الوجوب، والآخر معلوم الامتناع فليس ممكنًا. وإذا اشترط العلم بإمكان أحدهما، كما في قولك: إما أن يكون حيًّا، وإما أن لا يكون، فإذا كان نفي الحياة ممتنعًا، فتعين وجوب الإثبات وهو الحياة.

(٣) قوله: «فإن قيل: هذا يفيد أن هذا التأويل...» إلى قوله: «لا دليل عليه بوجه» أي: فإن قال المنازع: العدم والمَلَكة يقابل السلب والإيجاب، والمنازع يختار النفي في مثل قولنا: إن الله إما حيّ، وإما ليس بحيّ، فالجواب: على هذا التقدير فالمثبت (الحياة) واجبة، والمسلوب (ليس بحيّ) ممتنع، والقول بالامتناع لا دليل عليه مطلقًا.

بل قد يقال[1]: نحن نعلم بالاضطرار بطلان الامتناع، فإنه لا يمكن أن يستدل على امتناع ذلك إلا بما يستدل به على إبطال أصل الصفات، وقد علم فساد ذلك، وحينئذٍ فيجب القول بوجوب هذه الصفات له.

واعلم أن هذا يمكن أن يُجعل طريقة مستقلة في إثبات صفات الكمال له، فإنها إما واجبة له، وإما ممتنعة عليه، والثاني باطل فتعيَّن الأول، لأن كونه قابلًا لها خاليًا عنها يقتضي أن يكون ممكنًا، وذلك ممتنع في حقه[2]، وهذه طريقة معروفة لمن سلكها من النظار.

الجواب الثاني[3]: أن يقال: فعلى هذا إذا قلنا: زيد إما عاقل وإما غير عاقل، وإما

---

(١) قوله: «بل قد يقال: نحن نعلم...» إلى قوله: «لمن سلكها من النظار»، بيَّن المؤلف هاهنا بطلان هذا الامتناع، وأنه يعلم بالاضطرار - من الشرع والعقل والفطرة - بطلانه، كما قال - رحمه الله -: «إن نفس عدم الحياة والعلم والقدرة نقص لكل ما عُدم عنه ذلك، سواء فُرض قابلًا أو غير قابل» درء التعارض (٥/ ٢٧٤). وينظر: درء التعارض (٤/ ٣٧).
ولا دليل لديهم على هذا الامتناع إلا بما يبطل أصل الصفات وجميعها، وهذا يستلزم إبطال الذات، وهو معلوم الفساد بالشرع والعقل، فتعيّن أن تكون هذه الصفات واجبة لله تعالى، وأشار إلى أن هذه طريقة أخرى لإثبات الكمال لله، فصفات الكمال إما واجبة له وإما ممتنعة عليه، والثاني باطل، فتعيّن الأول.

(٢) أي: يمتنع أن يكون قابلًا لصفات الكمال ويكون خاليًا عنها في نفس الوقت، ولو كان قابلًا للكمال وخاليًا عنه، فإنه يكون ممكنًا وليس واجبًا، وأما الرب - سبحانه - فإنه ما جاز له من صفات الكمال وجب له، لعدم توقف صفاته على غيره، كما سبق بيانه.

(٣) قوله: «الجواب الثاني: أن يقال...» إلى قوله: «إذا عبر بلفظ العمى»، وخلاصته: بطلان قولهم في تعريف التقابل بين السلب والإيجاب أنه لا استحالة لأحد الطرفين إلى الآخر، فالاستحالة هاهنا ممكنة، كما في قولنا: زيد ناطق وإما ليس بناطق، بصير وإما ليس ببصير، ونحو ذلك مما يكون فيه نفي الصفة عن محل قابل لها، وعلى قولهم لا يكون داخلًا في تقابل السلب والإيجاب، وهذا مخالف للضرورة واتفاق العقلاء.
وأما تفريقهم بأن السلب والإيجاب، كقولهم: إما بصير وإما ليس ببصير، وأن العدم والمَلَكَة: إما بصير وإما أعمى، فهذه منازعة لفظية، فالمعنى واحد.
قال المؤلف: «نفس سلب هذه الصفات (الحياة، والعلم...) نقص، وإن لم يقدَّر هناك ضد ثبوتي» الفتاوى (٦/ ٩٠ الأكملية). وقال أيضًا: «إن نفي هذه الصفات (العلم، والسمع، والكلام) نقص وإن لم يُسمّ جهلًا وصُمًّا وبكمًا» درء التعارض (٣/ ٣٦٨).

عالم وإما ليس بعالم، وإما حي وإما غير حي، وإما ناطق وإما غير ناطق، وأمثال ذلك مما فيه سلب الصفة عن محل قابل لها، لم يكن هذا داخلًا في قسم تقابل السلب والإيجاب.

ومعلوم أن هذا خلاف المعلوم بالضرورة، وخلاف اتفاق العقلاء، وخلاف ما ذكروه في المنطق وغيره.

ومعلوم أن مثل هذه القضايا تتناقض بالسلب والإيجاب على وجه يلزم من صدق إحداهما كذب الأخرى، فلا يجتمعان في الصدق والكذب، فهذه شروط التناقض موجودة فيها.

وغاية فَرْقهم أن يقولوا: إذا قلنا: هو إما بصير وإما ليس ببصير، كان إيجابًا وسلبًا، وإذا قلنا: إما بصير وإما أعمى، كان ملكة وعدمًا.

وهذا منازعة لفظية، وإلا فالمعنى في الموضعين سواء، فعُلِم أن ذلك نوع من تقابل السلب والإيجاب، وهذا يبطل قولهم في حد ذلك التقابل: إنه لا استحالة لأحد الطرفين إلى الآخر، فإن الاستحالة هنا ممكنة كإمكانها إذا عبر بلفظ (العمى).

الوجه الثالث(١): أن يقال: التقسيم الحاصر أن يقال: المتقابلان إما أن يختلفا بالسلب والإيجاب، وإما أن لا يختلفا بذلك، بل يكونان إيجابين أو سلبين، فالأول هو النقيضان، والثاني: إما أن يمكن خلو المحل عنهما، وإما أن لا يمكن، والأول هما

---

(١) خلاصة الوجه الثالث: أن المؤلف ساق تقسيمًا حاصرًا للمتقابلات، ومقصوده أن الحياة والموت والسمع والصمم ليس مما إذا خلا الموصوف عنهما وُصف بوصف ثالث، بل إذا انتفى أحدهما ثبت الآخر كما في النقيضين، بخلاف السواد والبياض، فقد يخلو الموصوف عنهما، فيوصف مثلًا بالحُمرة، قال - رحمه الله -: «إن لم يتصف بالحياة والعلم والقدرة لزم اتصافه بالموت والعجز والجهل، وهذا ممتنع بالضرورة، فنقيضه حق» الصفدية (١/ ٩٠).

الضدان كالسواد والبياض، والثاني هما في معنى النقيضين وإن كانا ثبوتَين كالوجوب والإمكان، والحدوث والقدم، والقيام بالنفس والقيام بالغير، والمباينة والمحايثة[1]، ونحو ذلك.

ومعلوم أن الحياة والموت، والصمم والبكم والسمع والكلام، ليس مما إذا خلا الموصوف عنهما وصف بوصف ثالث بينهما كالحمرة بين السواد والبياض، فعُلم أن الموصوف لا يخلو عن أحدهما فإذا انتفى تعين الآخر.

الوجه الرابع[2]: المحل الذي لا يقبل الاتصاف بالحياة والعلم والقدرة والكلام ونحوها أنقص من المحل الذي يقبل ذلك ويخلو عنها، ولهذا كان الحجر ونحوه أنقص من الحي الأعمى.

وحينئذٍ[3] فإذا كان الباري منزهًا عن نفي هذه الصفات - مع قبوله لها - فتنزيهه عن امتناع قبوله لها أَوْلَى وأحرى، إذ بتقدير قبوله لها يمتنع منع المتقابلين، واتصافه بالنقائص ممتنع، فيجب اتصافه بصفات الكمال، وبتقدير عدم قبوله لا يمكن اتصافه

---

(١) المثبت في الطبعة المحققة ص١٥٩: «والمجانبة»، ولعل الصواب ما أُثبت أعلاه، فإنها ضد المباينة.

(٢) تقدم بيان هذا الوجه في الأصل الأول، والقاعدة الأولى، ومن تقريرات المؤلف في تلخيص هذا الوجه قوله: «فإذا كان قد عُلم أن الرب - تعالى - مقدّس عن أن يتصف بهذه النقائص مع قبوله للاتصاف بصفات الكمال، فلأن يُقدَّس عن كونه لا يقبل الاتصاف بصفات الكمال أولى وأحرى، وهذا معلوم ببداهة العقول» درء التعارض (٤/ ٣٨).

(٣) قرر ابن تيمية - رحمه الله - أنه إذا كان اتصافه بكونه أعمى أصمّ أبكم ممتنعًا، مع كون المتصف بذلك أكمل ممّن لا يقبل الاتصاف بهذا وبضده، علم أن كونه غير قابل للاتصاف بذلك أعظم في نقصه، وإذا كان ذلك ممتنعًا فهذا أعظم امتناعًا، فامتنع أن يقال: إنه غير قابل للاتصاف بصفات الكمال، وإذا كان قابلًا للاتصاف بذلك تقابلا تقابل العدم والمَلَكة باصطلاحهم، فإن لم يتصف بالحياة والعلم والقدرة لزم اتصافه بالموت والعجز والجهل، وهذا ممتنع بالضرورة، فنقيضه حقّ. ينظر: الصفدية (١/ ٩٠).

لا بصفات الكمال ولا بصفات النقص، وهذا أشد امتناعًا، فثبت أن اتصافه بذلك ممكن، وأنه واجب له، وهو المطلوب، وهذا في غاية الحسن.

الوجه الخامس[1]: أن يقال: أنتم جعلتم تقابل العدم والملكة في ما يمكن اتصافه بثبوت، فإن عنيتم بالإمكان[2] الإمكان الخارجي، وهو أن يعلم ثبوت ذلك في الخارج، كان هذا باطلًا من وجهين:

أحدهما: أنه يلزمكم أن تكون الجامدات لا توصف بأنها لا حية ولا ميتة، ولا ناطقة ولا صامتة، وهو قولكم، لكن هذا اصطلاح محض، وإلا [فالعرب] يصفون هذه الجمادات بالموت والصمت.

(١) خلاصة الوجه الخامس: إن قالوا إن العدم والمَلَكَة ممكنان في الخارج، وأنه يعلم ثبوت ذلك في الخارج، فيرتفعان عما لا يمكن أن يكون قابلًا لهما. فهذا باطل من وجهين:
أحدهما: أنه يلزم أن الجمادات لا توصف بالحياة ولا بالموت، وهذا اصطلاح لفظي يخصكم، وإلا فالقرآن ولغة العرب ترد قولكم، فقد وُصفت تلك الجمادات بالموت والصّمم والخرس... كما بسطه المؤلف.
والثاني: أن الله - سبحانه - قادر أن يخلق في الجمادات حياة، كما جعل عصا موسى - عليه السلام - حية ابتلعت الحبال والعصي، وقال المؤلف - في هذا المقام -: «من كان مصدّقًا بأن الله قلب عصا موسى - وهي جماد - ثُعبانًا عظيمًا ابتلعت الحبال والعصيّ، لم يمكنه أن يطرد هذه الدعوى» درء التعارض (٤/ ٣٩). ومن ثم فإن جميع الموجودات يمكن أن توصف بالحياة، والخالق أولى وأحرى بهذا الإمكان. وإن أرادوا الإمكان الذهني وهو عدم العلم بامتناعه، فلا يعلم امتناع الرب أن يوصف بالسمع والبصر.

(٢) وضح ابن تيمية أن الإمكان على نوعين:
الأول: الإمكان الذهني: وهو عدم العلم بامتناع الشيء، ومحله الذهن، ولا يستلزم العلم بالإمكان الخارجي. والثاني: الإمكان الخارجي، وهو العلم بالإمكان في الخارج، وهو متعلق بالفاعل، أو المحل، مثل أن تقول: يمكن القادر أن يفعل، والمحل، مثل أن تقول: هذه الأرض يمكن أن تزرع، وهذا لا بد له من محل خارجي، فإذا قيل عن الرب: يمكن أن يخلق؛ فمعناه أنه يقدر على ذلك، وهذه صفة قائمة به. ينظر: النبوات (٢/ ٩١١)، درء التعارض (١/ ٣٠-٣٢)، (٣/ ٣٥٨).

وقد جاء القرآن بذلك، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴿٢٠﴾ أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ [النحل: ٢٠، ٢١]، فهذا في الأصنام وهي من الجمادات، وقد وصفت بالموت.

والعرب تقسم الأرض إلى الحيوان والمَوَتان، قال أهل اللغة: المَوَتان، بالتحريك: خلاف الحيوان، يقال: اشْتَرِ المَوَتان ولا تَشْتَرِ الحيوان، أي: اشترِ الأرضين والدور، ولا تشترِ الرقيق والدواب. وقالوا أيضًا: المَوَات: ما لا روح فيه[1].

فإن قيل: فهذا إنما سمي مواتًا باعتبار قبوله للحياة، التي هي إحياء الأرض.

قيل: وهذا يقتضي أن الحياة أعم من حياة الحيوان، وأن الجماد يوصف بالحياة إذا كان قابلًا للزرع والعمارة.

والخرس ضد النطق، والعرب تقول: لبن أخرس، أي خاثر لا صوت له في الإناء، وسحابة خرساء، ليس فيها رعد ولا برق، وعَلَم أخرس، إذا لم يُسمع له في الجبل صوت صدى، ويقال: كتيبة خرساء، قال أبو عبيد: هي التي صمتت من كثرة الدروع ليس لها قعاقع[2].

وأبلغ من ذلك الصمت والسكوت، فإنه يوصف به القادر على النطق إذا تركه، بخلاف الخرس، فإنه عجز عن النطق، ومع هذا فالعرب تقول[3]: ما له صامت ولا ناطق، فالصامت الذهب والفضة، والناطق الإبل والغنم، والصامت من اللبن: الخاثر،

(١) ينظر: الصحاح للجوهري (١/ ٢٦٧)، مقاييس اللغة لابن فارس (٥/ ٢٨٣)، تاج العروس للزبيدي (٥/ ١٠٤)، لسان العرب لابن منظور (٢/ ٩٣).

(٢) نقله عنه: الجوهري في الصحاح (٣/ ٩٢٢)، وابن سيده في المخصص (٢/ ١١٧)، والزبيدي في تاج العروس (١٦/ ٩).

(٣) ينظر: تهذيب اللغة للأزهري (٩/ ٢٥)، الصحاح للجوهري (١/ ٢٥٧)، (٤/ ١٥٥٩)، مقاييس اللغة لابن فارس (٣/ ٣٠٨).

والصَّمُوت: الدرع التي إذا صُبَّت لم يسمع لها صوت.

ويقولون: دابة عجماء، وخرساء، لما لا ينطق ولا يمكن منه النطق في العادة، ومنه قول النبي ﷺ: «العجماء جبار»[1].

وكذلك في العمى، تقول العرب[2]: عَمَى الموجُ يَعْمِي عَمْيًا إذا رمى القذى والزَّبَد، والأعميان: السيل والجمل الهائج، وعَمِيَ عليه الأمر إذا التبس، ومنه قوله تعالى: ﴿فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ الْأَنْبَاءُ يَوْمَئِذٍ﴾ [القصص: ٦٦].

وهذه الأمثلة قد يقال في بعضها: إنه عدم ما يقبل المحل الاتصاف به كالصوت[3]، ولكن فيها ما لا يقبل كموت الأصنام.

الثاني: أن الجامدات يمكن اتصافها بذلك، فإن الله - سبحانه - قادر أن يخلق في الجمادات حياة، كما جعل عصا موسى حية تبلع الحبال والعصي.

وإذا كان في إمكان العادات كان ذلك مما قد عُلِم بالتواتر، وأنتم أيضًا قائلون به في مواضع كثيرة[4].

وإذا كان الجمادات يمكن اتصافها بالحياة وتوابع الحياة ثبت أن جميع الموجودات يمكن اتصافها بذلك، فيكون الخالق أَوْلَى بهذا الإمكان.

---

(١) أخرجه البخاري (١٤٩٩)، ومسلم (١٧١٠) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
قال أبو عبيد: «وإنما سُمّيت عجماء؛ لأنها لا تتكلم» غريب الحديث (١/ ٢٨١). ومعنى (جبار)، أي: هَدَر.

(٢) ينظر: الصحاح للجوهري (٦/ ٢٤٣٩)، لسان العرب لابن منظور (١٥/ ١٠٠)، القاموس المحيط للفيروزآبادي ص١٣١٥، تاج العروس للزبيدي (٣٩/ ١١٢).

(٣) لعلها: كالصمت.

(٤) فإن الجهمية والأشاعرة يُجوّزون أن الله يفعل كل ممكن ومقدور، كأن يقلب الحجارة آدميين. ينظر: النبوات (١/ ١٣٤، ٢٣٠)، (٢/ ٨٣٩، ٨٧٠).

وإن عنيتم الإمكان الذهني، وهو عدم العلم بالامتناع فهذا حاصل في حق الله، فإنه لا يُعلم امتناع اتصافه بالسمع والبصر والكلام.

الوجه السادس[1]: أن يقال: هب أنه لا بد من العلم بالإمكان الخارجي، فإمكان الوصف للشيء يُعلم تارة بوجوده له، أو بوجوده لنظيره، أو بوجوده لما هو الشيء أَوْلَى بذلك منه[2].

ومعلوم أن الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام ثابتة للموجودات المخلوقة، وممكنة لها، فإمكانها للخالق تعالى أَوْلَى وأحرى، فإنها صفات كمال، وهو قابل للاتصاف بالصفات، وإذا كانت ممكنة في حقه فلو لم يتصف بها لاتصف بأضدادها[3].

الوجه السابع: أن يقال: مجرد سلب هذه الصفات نقص لذاته، سواء سميت عمى وصممًا وبكمًا، أو لم تسمَّ، والعلم بذلك ضروري، فإنا إذا قدّرنا موجودَين، أحدهما يسمع ويبصر ويتكلم، والآخر ليس كذلك، كان الأول أكمل من الثاني.

ولهذا عاب الله سبحانه من عبد ما تنتفي فيه هذه الصفات، فقال - تعالى - عن إبراهيم الخليل: ﴿**يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لا يَسْمَعُ وَلا يُبْصِرُ وَلا يُغْنِي عَنكَ شَيْئًا**﴾ [مريم:

---

(١) خلاصة الوجه السادس: لو فُرض أن وصف الرب من باب العلم بالإمكان الخارجي، فإن الإمكان الخارجي يُعلم بوجود ما الشيء أولى بالوجود منه، وصفات العلم والقدرة والسمع... ثابتة للموجودات المخلوقات، فإن الخالق أولى، فهي في حد ذاتها صفات كمال، ثم إنه لو لم يتصف لاتصف بضده، وهذا ممتنع.

(٢) وقرر وبيّن (طرائق العلم بالإمكان الخارجي) في درء التعارض (١/ ٣١-٣٢).

(٣) وذلك أنه من المعلوم أن جنس الصفات، إما واجبة، وإما ممكنة، وإما ممتنعة. فالأخير باطل، وكونها ممكنة ممتنع في حقه سبحانه، فثبت أن الواجب وجوبها له.

٤٢][1]، وقال أيضًا في قصته: ﴿فَاسْأَلُوهُمْ إِن كَانُوا يَنطِقُونَ﴾ [الأنبياء: ٦٣]، وقال تعالى عنه: ﴿قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ ﴿٧٢﴾ أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ ﴿٧٣﴾ قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ ﴿٧٤﴾ قَالَ أَفَرَأَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿٧٥﴾ أَنتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الْأَقْدَمُونَ ﴿٧٦﴾ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء: ٧٢ - ٧٧].

وكذلك في قصة موسى في العجل: ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٨]، وقال تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [النحل: ٧٦][2]، فقابل بين الأبكم العاجز وبين الآمر بالعدل الذي هو على صراط مستقيم.

(١) بيّن ابن تيمية هذا الوجه في موضع آخر، فقال: «فدل على أن السميع البصير الغني أكمل، وأن المعبود يجب أن يكون كذلك. ومثل هذا في القرآن متعدد من وصف الأصنام بسلب صفات الكمال، كعدم التكلم والفعل، وعدم الحياة، ونحو ذلك مما يبيّن أن المتصف بذلك منتقص معيب كسائر الجمادات، وإن هذه الصفات لا تسلب إلا عن ناقص معيب. وأما رب الخلق الذي هو أكمل من كل موجود فهو أحق الموجودات بصفات الكمال، وأنه لا يستوي المتصف بصفات الكمال والذي لا يتصف بها، وهو يذكر أن الجمادات في العادة لا تقبل الاتصاف بهذه الصفات. فمن جعل الواجب الوجود لا يقبل الاتصاف، فقد جعله من جنس الأصنام الجامدة، التي عابها الله تعالى وعاب عابديها» الفتاوى (٦/ ٨٢-٨٣ الرسالة الأكملية).

(٢) بيّن المؤلف هذا المعنى في عدة مواطن، كما في قوله: «إذا كان نفي هذه الصفات (السمع، والبصر، والكلام) معلومًا بالفطرة أنه من أعظم النقائص والعيوب، كان من المعلوم بالفطرة أن الخالق أبعد عن هذه النقائص والعيوب من كل ما ينفى عنه، وأن اتصافه بهذه العيوب من أعظم الممتنعات» شرح الأصبهانية ص٥٣٦. وينظر: الفتاوى (٦/ ٨٠ الأكملية)، الصفدية (٢/ ٦٦).

فصل

وأما الأصل الثاني:

وهو التوحيد في العبادات[1]، المتضمن للإيمان بالشرع والقدر[2] جميعًا[3]، فنقول: إنه لا بد من الإيمان بخلق الله وأمره[4]، فيجب الإيمان بأن الله خالق كل شيء وربه ومليكه، وأنه على كل شيء قدير[5]، وأنه ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، فلا حول ولا قوة إلا بالله[6]، وقد عَلم ما سيكون قبل أن يكون، وقدّر المقادير وكتبها

(١) ألّف ابن تيمية عدة رسائل في توحيد العبادة وما يُنافيه، منها: قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة، وقاعدة عظيمة في الفرق بين عبادات أهل الإسلام وعبادات أهل الشرك، والرد على البكري، والرد على الإخنائي (الإخنائية)، وقاعدة في توحيد الإلهية، والجواب الباهر في زوار المقابر، وآخر اقتضاء الصراط المستقيم، وغيرها.

(٢) عرّف ابن تيمية القدر بقوله: «علم الله وكتابه، وما طابق ذلك مشيئته وخلقه» جامع الرسائل (٢/ ٣٥٥).

(٣) الإيمان بالقدر تابع للتوحيد العلمي الخبري، وابن تيمية أدخله هنا في التوحيد العملي - الذي هو توحيد العبادة على مقتضى الشرع - من أجل أن يقرر أمرًا مهمًّا في ذلك، وهو أنه لا تعارض بين الشرع والقدر، وأن الإيمان بكل منهما واجب ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]، ثم إن عبادة الله وحده تتضمن إفراد الله بالربوبية والمُلك والخلق والقدرة ونحوه مما هو من مراتب القدر.

(٤) وهو مقتضى قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥]، فنعبده اتباعًا للأمر، ونستعينه إيمانًا بالقدر. ينظر: الفتاوى (٨/ ٧٣).

(٥) قرر ابن تيمية اتفاق المسلمين وسائر أهل الملل وجميع العقلاء على أن الله على كل شيء قدير، كما جاء في القرآن في مواضع كثيرة جدًّا. ينظر: الفتاوى (٨/ ٧)، شرح الأصبهانية ص١٤٧.

(٦) الحوقلة كلمة استعانة وإيمان بالقدر، وقد قرر ابن تيمية - رحمه الله - أن لفظ الحول يتناول كل تحوّل من حال إلى حال، والقوة هي القدرة على ذلك التحوّل؛ فدلت هذه الكلمة العظيمة على أنه ليس للعالم العلوي والسفلي حركة وتحوّل من حال إلى حال، ولا قدرة على ذلك؛ إلا بالله.
ثم تعقّب من خصّ معنى الحول بأنه: لا حول من معصيته إلا بعصمته، ولا قوة على طاعته إلا بمعونته، بأنه خلاف قول الجمهور؛ لأن لفظ الحول يعمّ كل تحوّل. ينظر: الفتاوى (٥/ ٥٧٤-٥٧٥)، السبعينية (بغية المرتاد) ص٢٦٣.

حيث شاء[1]، كما قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالأَرْضِ إِنَّ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الحج: ٧٠]، وفي الصحيح[2] عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله قدّر مقادير الخلائق[3] قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة وكان عرشه على الماء».

ويجب الإيمان بأن الله - تعالى - أمر بعبادته وحده لا شريك له، كما خلق الجن والإنس لعبادته، وبذلك أرسل رسله، وأنزل كتبه.

وعبادتُه تتضمن كمال الذل له والحب له[4]، وذلك يتضمن كمال طاعته، ومن يطع

---

(١) أورد ابن تيمية هاهنا مراتب الإيمان بالقدر الأربع: العلم، والكتابة، والخلق، والمشيئة.
وبيَّن في موضع آخر أن النبي ﷺ بيَّن أن ذلك لا ينافي وجود الأعمال التي بها تكون السعادة والشقاوة، وأن من كان من أهل السعادة، فإنه ييسّر لعمل أهل السعادة، ومن كان من أهل الشقاوة، فإنه ييسّر لعمل أهل الشقاوة. ينظر: الفتاوى (٨/ ١٣٩، ٢٧٥).
قال - رحمه الله -: «القدر السابق - وهو أن الله سبحانه علم أهل الجنة من أهل النار من قبل أن يعملوا الأعمال - حق يجب الإيمان به؛ بل قد نص الأئمة كمالك، والشافعي، وأحمد: أن من جحد هذا فقد كفر؛ بل يجب الإيمان أن الله علم ما سيكون كله قبل أن يكون، ويجب الإيمان بما أخبر به من أنه كتب ذلك وأخبر به قبل أن يكون» الفتاوى (٨/ ٦٦). وينظر: الإيمان ص٣٦٤، ٣٦٩.

(٢) صحيح مسلم (٢٦٥٣) من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما.

(٣) المراد بالخلائق هاهنا: الخلائق المعروفة المخلوقة بعد خلق العرش وكونه على الماء. ينظر: الفتاوى (١٨/ ٢٣٢).

(٤) قرر ابن تيمية هاهنا العبادة لله وحده وما تضمّنه من طاعة لله ورسوله واتّباع سُنّته، وبيَّن أن العبادة اسم يجمع كمال الحب لله ونهايته، وكمال الذل ونهايته، فالحب الخليّ عن ذل، والذل الخليّ عن حب لا يكون عبادة، وإنما العبادة ما يجمع كمال الأمرين. ينظر: الفتاوى (١٠/ ١٩ التحفة العراقية).
قال - رحمه الله -: «والعبادة تجمع غاية الحب وغاية الذل، فيحبون الله بأكمل محبة، ويذلون له أكمل ذل، ولا يعدلون به، ولا يجعلون له أندادًا، ولا يتخذون من دونه أولياء ولا شفعاء» المنهاج (٣/ ٢٩٠).
وقال في موضع آخر: «العبادة تجمع كمال المحبة وكمال الذل، فالعابد محب خاضع بخلاف من يحب من لا يخضع له، بل يحبه ليتوسل به إلى محبوب آخر، وبخلاف من يخضع لمن لا يحبه، كما=

الرسول فقد أطاع الله[1]، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [النساء: ٦٤][2]، وقال تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ [آل عمران: ٣١][3].

وقد قال تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَى يَا قَوْمِ إِن كُنتُمْ آمَنتُم بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ﴾ [يونس: ٨٤]، وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥][4]، وقال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ﴾ [الشورى: ١٣]، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ

=يخضع للظالم، فإن كلًّا من هذين ليس عبادة محضة» جامع الرسائل (٢/ ٢٨٤). ينظر: الجواب الصحيح (٤/ ١٠٩)، الفتاوى (١٥/ ١٦٢)، جامع الرسائل (٢/ ٢١٩).

(١) نقل ابن تيمية - رحمه الله - اتفاق المسلمين على أنه ليس من المخلوقين من أمره حتم على الإطلاق إلا الرسل، الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [النساء: ٦٤]. وأما من دونهم فيطاع إذا أمر بما أمروا به، وأما إذا أمر بخلاف ذلك لم يُطَع. ينظر: السبعينية (بغية المرتاد) ص٤٩٥.

(٢) الإذن هنا: هو الإذن الشرعي الديني.

(٣) بيَّن ابن تيمية - رحمه الله - أن الله تعالى قد جعل محبته موجبة لاتباع رسوله ﷺ، فقال: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١] وهذا لأن الرسول هو الذي يدعو إلى ما يحبه الله، وليس شيء يحبه الله إلا والرسول يدعو إليه، وليس شيء يدعو إليه الرسول إلا والله يحبه» فصار محبوب الرب ومَدْعُو الرسول متلازمين، بل هذا هو هذا في ذاته وإن تنوعت الصفات.
ثم قرر - رحمه الله - أن كل من ادّعى أنه يحب الله ولم يتبع الرسول، فقد كذب، ليست محبته لله وحده، بل إن كان يحبه فهي محبة شرك، فهو إنما يتبع ما يهواه. ينظر: الفتاوى (٨/ ٣٦٠).

(٤) قال ابن تيمية عن هاتين الآيتين ﴿وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ﴾ [الزخرف: ٤٥]، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ﴾ [الأنبياء: ٢٥]: «فهذان النصان قد دلّا على أنه أمر بالتوحيد لكل رسول، ولم يأمر بالإشراك قط... فثبت أن علة الشرك كان من ترك اتباع الأنبياء في ما أمروا به من التوحيد والدين، لا أن الشرك كان علة للكفر بالرسل، فإن الإشراك والكفر بالرسول متلازمان في الواقع» الفتاوى (٢/ ١٠٧) باختصار.

كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿٥١﴾ وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾ [المؤمنون: ٥١، ٥٢][(١)]، فأمر الرسل بإقامة الدين وأن لا يتفرقوا فيه، ولهذا قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «إنّا معاشر الأنبياء ديننا واحد، والأنبياء إخوة لعَلاَّت[(٢)]، وأنا أَوْلَى الناس بابن مريم، لأنه ليس بيني وبينه نبي».

وهذا الدين هو دين الإسلام[(٣)]، الذي لا يقبل الله دينًا غيره، لا من الأولين ولا من

---

(١) قرر ابن تيمية - رحمه الله - أن الدين الذي فطر الله تعالى عباده عليه، يجمع أصلين:
أحدهما: عبادة الله وحده لا شريك له، وإنما يُعبد بما أحبه وأمر به، وهذا هو المقصود الذي خلق الله له الخلق، وضده الشرك والبدع.
والثاني: حِلّ الطيبات التي يستعان بها على المقصود، وهو الوسيلة، وضدها تحريم الحلال. والأول كثير في النصارى، والثاني كثير في اليهود، وهما جميعًا في المشركين.
ثم قال - رحمه الله -: «وهذا هو الدين الذي فطر الله عليه خلقه، فإنه محبوب لكل أحد، فإنه يتضمن الأمر بالمعروف الذي تحبه القلوب، والنهي عن المنكر الذي تبغضه، وتحليل الطيبات النافعة، وتحريم الخبائث الضارة» درء التعارض (٨/ ٤٥٥-٤٥٦).

(٢) العلّات - بفتح المهملة -: الضرائر، وأصله أن من تزوّج امرأة، ثم تزوّج أخرى، كأنه علّ منها، والعلل الشرب بعد الشرب، وأولاد العلّات الإخوة من الأب وأمهاتهم شتّى. ينظر: الفتح لابن حجر (٦/ ٤٨٩).
وبيَّن ابن تيمية - رحمه الله - معنى هذا الحديث في موضع آخر، فقال: «فتبين أن دين الأنبياء واحد، وأنهم إخوة للعلّات، وهم الذين أبوهم واحد، وأمهاتهم شتى، فإن كان بالعكس قيل: أولاد أخياف، وإن اشتركوا في الأمرين قيل: أولاد أعيان.
وهذا لأن الدين هو الأصل، فشُبّه بالأب، والشرعة والمنهاج تبع، فشُبّه بالأم، فقال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ مختصر الفتاوى المصرية ص٥٠٩.
وقال في موضع آخر: «يعني: دينهم واحد، وإن تنوعت شرائعهم» قاعدة عظيمة في الفرق بين عبادات أهل الإسلام والإيمان وعبادات أهل الشرك والنفاق ص١٩. ينظر: الفتاوى (١٥/ ١٥٩).
ولابن تيمية رسالة وجيزة مطبوعة بعنوان (قاعدة في توحيد الملة وتعدد الشرائع) في مجموع الفتاوى (١٩/ ١٠٦-١٢٨).

(٣) ويُطلق عليه ابن تيمية عدة أسماء: (الدين العام)، و(الدين المشترك)، و(الدين الملّي)، وهو التوحيد، والاستسلام لله وحده، الذي جاء به جميع الأنبياء والمرسلين، كما سيُبيّنه المؤلف.

الآخرين، فإن جميع الأنبياء على دين الإسلام(1)، قال تعالى عن نوح: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُم مَّقَامِي وَتَذْكِيرِي بِآيَاتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلَا تُنظِرُونِ ﴿٧١﴾ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُم مِّنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [يونس: ٧١ - ٧٢]، وقال عن إبراهيم: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ ﴿١٣٠﴾ إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: ١٣٠، ١٣١]، وقال عن موسى: ﴿وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِن دُونِ الرَّحْمَٰنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾ [الزخرف: ٤٥]، وقال في خبر المسيح: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ﴾ [المائدة: ١١١]، وقال فيمن تقدم من الأنبياء: ﴿يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا﴾ [المائدة: ٤٤]، وقال عن بلقيس أنها قالت: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [النمل: ٤٤].

---

(1) جاء هذا التقرير في عدة مواضع من كلام ابن تيمية، ومنها قوله - رحمه الله - في شأن هذا الإسلام: «وهذا هو الدين الجامع العام الذي اشترك فيه جميع الأنبياء، والإسلام العام والإيمان العام، وبه أنزلت السور المكية، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ﴾ [الشورى: ١٣]، وبقوله: ﴿وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِن دُونِ الرَّحْمَٰنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾ [الزخرف: ٤٥]، وبقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦] ولهذا ترجم البخاري عليه (باب ما جاء أن دين الأنبياء واحد)» الفتاوى (٢/ ٤٦٠ رسالة إلى نصر المنبجي).
وقال في موضع آخر: «إن الأنبياء جميعهم وأممهم كانوا مسلمين مؤمنين موحدين، لم يكن قط دين يقبله الله غير الإسلام، وهو عبادة الله وحده لا شريك له» الرد على المنطقيين ص٢٩٠.
ينظر: المنهاج (١/ ٣١٩)، (٥/ ٢٦٥)، الجواب الصحيح (١/ ١١، ٢٢٧)، الفتاوى (١١/ ٢٢٠ الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان)، جامع الرسائل (١/ ٢٨١ فصل في أن دين الأنبياء واحد)، قاعدة عظيمة في الفرق بين عبادات أهل الإسلام والإيمان وعبادات أهل الشرك والنفاق ص٢٠.

فالإسلام يتضمن الاستسلام لله وحده، فمن استسلم له ولغيره كان مشركًا، ومن لم يستسلم له كان مستكبرًا عن عبادته(1)، والمشرك به والمستكبر عن عبادته كافر، والاستسلام له وحده يتضمن عبادته وحده وطاعته وحده.

وهذا دين الإسلام الذي لا يقبل الله غيره، وذلك إنما يكون بأن يطاع في كل وقت بفعل ما أمر به في ذلك الوقت، فإذا أمر في أول الأمر باستقبال الصخرة(2)، ثم

---

(1) جاء هذا المعنى في عدة مواضع من كتب ابن تيمية، ومن ذلك أنه مثّل حال من استسلم لله تعالى ولغيره بالنصارى، ومثّل حال المستكبرين عن عبادة الله تعالى باليهود، وقرر أن التكبر عن عبادة الله تعالى شرّ من الشرك. ينظر: الاقتضاء (2/ 837)، المستدرك على الفتاوى (1/ 16).
ومن تقريراته الجلية لهذه المسألة، قوله - رحمه الله -: «الإسلام أن يستسلم العبد لله رب العالمين لا لغيره، فمن استسلم له ولغيره، فجعل له ندًّا، فهو مشرك، قال الله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ [البقرة: 165]. ومن استكبر عن عبادة الله، فلم يستسلم له، فهو معطّل لعبادته، وهو شرّ من المشركين، كفرعون وغيره، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ [غافر: 60].
والإسلام إنما يكون بأن تعبد الله وحده لا شريك له، وإنما يُعبد بما أمر به، فكل ما أمر به فهو حين أمر به من دين الإسلام، وحين نهى عنه لم يبق من دين الإسلام» الصفدية (2/ 314).
كما بيّن - رحمه الله - أن الإسلام يجمع معنيين: أحدهما: الاستسلام والانقياد، فلا يكون مُتكبّرًا. والثاني: الإخلاص؛ من قوله تعالى: ﴿وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ﴾ [الزمر: 29]. ينظر: الاستقامة (2/ 302).
وبمعنى آخر: أن الإسلام له ضدّان: أحدهما: الإشراك. والثاني: الاستكبار، فالمستكبر استكبر عن الإسلام له، والمشرك استسلم لغيره، وإن كان قد استسلم له. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (4/ 223).
قال - رحمه الله -: «فمن لم يستسلم لله فقد استكبر، ومن استسلم لله ولغيره فقد أشرك، وكل من الكبر والشرك ضد الإسلام، والإسلام ضد الشرك والكبر» الفتاوى (10/ 14 التحفة العراقية).
ينظر: الفتاوى (5/ 239)، (11/ 219 الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان)، (18/ 331)، (19/ 180-181 معارج الوصول)، جامع الرسائل (1/ 233 رسالة في التوبة)، المجموعة العلية (2/ 76 قاعدة في الإخلاص).

(2) أي صخرة بيت المقدس، وهي جزء من المسجد الأقصى، قال المؤلف - عن الصخرة -: «وهو الذي يسميه كثير من العامة اليوم: الأقصى، والأقصى اسم للمسجد كله». الاقتضاء (2/ 809)، وينظر: الفتاوى (27/ 11).

أمر ثانيًا باستقبال الكعبة[١]، كان كل من الفعلين حين أمر به داخلًا في دين الإسلام، فالدين[٢] هو الطاعة والعبادة له في الفعلين، وإنما تنوّع بعض صور الفعل وهو وجهة المصلِّي[٣]، فكذلك الرسل دينهم واحد، وإن تنوعت الشرعة[٤] والمنهاج

(١) نص ابن تيمية - رحمه الله - على أن الكعبة هي قبلة إبراهيم وغيره من الأنبياء عليهم السلام، وأن الله تعالى لم يأمر أحدًا قطّ أن يصلي إلى بيت المقدس لا موسى ولا عيسى ولا غيرهما، فلم يكن ليجعلها الله تعالى لنبينا عليه الصلاة والسلام قبلة دائمة، ولكن جعلها أولًا قبلة ليمتحن بتحويل النبي ﷺ عنها الناسَ، فيتبين من يتبع الرسول ممّن ينقلب على عقبيه، فكان في شرعها هذه الحكمة. ينظر: الفتاوى (٧/ ٢٧٩).

(٢) عرّف ابن تيمية (الدين)، فقال: «الدين هو الطاعة والعبادة والخُلُق، فهو الطاعة الدائمة اللازمة التي قد صارت عادة وخُلقًا» جامع الرسائل (٢/ ٢١٨ قاعدة في المحبة).

(٣) مقصود المؤلف هاهنا: أن الدين الملّي - وهو ما جاء به الرسل من عبادة الله وحده - وإن تنوّعت الشرائع ما بين ناسخ ومنسوخ، وأن هذا التنوع كتنوع الشريعة الواحدة في ناسخها ومنسوخها، كما في تحويل القبلة من بيت المقدس إلى المسجد الحرام.

(٤) قرر ابن تيمية هذه المسألة في كثير من كتبه، ومن تقريراته المهمة في ذلك أن الرسل متفقون في أصول الدين وقواعد الشريعة، مثل: الصدق، وتحريم الفواحش... وأن المنسوخ الذي تنوعت فيه الشرائع قليل بالنسبة إلى المتفق عليه.

وقال - رحمه الله - قال تعالى: «﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]... فقد أمر نبيه محمدًا ﷺ أن يحكم بما أنزل الله إليه، وحذّره اتّباع أهوائهم، وبيّن أن المخالف لحكمه هو حكم الجاهلية، حيث قال تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠].

وأخبره تعالى أنه جعل لكل من أهل التوراة والإنجيل والقرآن شرعة ومنهاجًا، وأَمْره - تعالى - بالحكم بما أنزل الله أمر عام لأهل التوراة والإنجيل والقرآن... والذي أنزله الله هو دين واحد، اتفقت عليه الكتب والرسل، وهم متفقون في أصول الدين وقواعد الشريعة، وإن تنوّعوا في الشرعة والمنهاج بين ناسخ ومنسوخ، فهو شبيه بتنوّع حال الكتاب الواحد» الجواب الصحيح (١/ ٣٧٥-٣٧٦) باختصار.

كما بيّن - رحمه الله - تنازع الناس في نسخ وتنوّع الأصول الجامعة، كالأمر بعبادة الله وحده لا شريك له، وبر الوالدين، والصدق، والعدل... فنص على أن جمهور الناس من السلف والخلف على عدم جواز دخول النسخ في هذه الأصول، وأنه لا تنوع للشرائع فيها. ينظر: الجواب الصحيح (٤/ ٣٢٢). =

والوجه[1] والمنسك، فإن ذلك لا يمنع أن يكون الدِّين واحدًا، كما لم يمنع ذلك في شرعة الرسول الواحد.

والله - تعالى - جعل من دين الرسل أن أولهم يبشر بآخرهم ويؤمن به، وآخرهم يصدق بأولهم ويؤمن به، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُم مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي[2] قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُم مِّنَ الشَّاهِدِينَ﴾ [آل عمران: ٨١][3]،

= قال - رحمه الله -: «والمنسوخ الذي تنوعت فيه الشرائع قليل بالنسبة إلى ما اتفقت عليه الكتب والرسل» الجواب الصحيح (٣/ ٢٦٠).

فالرسل لم يتفقوا فحسب على عبادة الله وحده، والأصول العلمية الخبرية، بل هم متفقون أيضًا على أصول الإيمان العملية وقواعد الشريعة... ولذا صار المنسوخ قليلًا بالنسبة لما اتفقوا عليه.

ينظر: الجواب الصحيح (١/ ٣٧٦)، (٤/ ٣٣)، الرد على المنطقيين ص٣٩٢، الاقتضاء (٢/ ٨٣٩)، قاعدة عظيمة ص١٩، المنهاج (٥/ ٢٦٦)، النبوات (١/ ٤١٧)، الفتاوى (١٩/ ١٠٦-١٢٨ قاعدة في توحّد الملة وتعدد الشرائع)، بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٥٣٠)، شرح الأصبهانية ص٧١٦.

(١) لعل ما أُثبت هو الصواب كما في طبعة الفتاوى، وليس (الوجهة) كما في مطبوعة د. السعوي، وموجب ترجيح ذلك ما قاله المؤلف في موضع آخر: «قال تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ [البقرة: ١٤٨]، فأخبر أن لكل أُمّة وجهة، ولم يقل جعلنا لكل أُمّة وجهة، بل قد يكونون هم ابتدعوها كما ابتدعت النصارى وجهة المشرق، بخلاف ما ذكره في الشرائع والمناهج، قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨] والشرعة الشريعة وهي السنة، والمنهاج الطريق والسبيل» الفتاوى (١٩/ ١١٢-١١٣) باختصار. وينظر: الجواب الصحيح (٤/ ٣٠ ط. المدني).

فالشرائع والمناهج قد جعلها الله شرعًا لكل أمة، وكذلك المناسك، كما في قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ﴾ [الحج: ٦٧]. ينظر: الاقتضاء (١/ ٤٧١). وأما الوجه فقد أمر الله تعالى بثلاثة أمور: بإسلام الوجه له، وإقامة الوجه له، وتوجيه الوجه له، كما بسطه المؤلف في: الفتاوى (٢/ ٤٣١)، النبوات (١/ ٣٥٠)، الاستقامة (٢/ ٣٠٦).

(٢) الإصر، لغة: الثِّقَل، سُمّي العهد إصرًا لما فيه من التشديد. ينظر: غريب الحديث لابن قتيبة (٢/ ٥٠٩)، تهذيب اللغة للأزهري (١٢/ ١٦٢)، الصحاح للجوهري (٢/ ٨٤٥).

(٣) بسط المؤلف الكلام عن معنى الآية في الرد على المنطقيين ص٤٥١-٤٥٤، فبيّن أن أخذ الميثاق على الأنبياء يدخل فيه غيرهم لكونه تابعًا لهم، فإذا وجب على الأنبياء الإيمان بمحمد ﷺ ونصره، فوجوب ذلك على من اتبعهم أولى.

قال ابن عباس رضي الله عنهما: لم يبعث الله نبيًّا إلا أخذ عليه الميثاق لئن بُعث محمد وهو حي ليؤمنن به ولينصرنه، وأمره أن يأخذ الميثاق على أمته لئن بعث محمد وهم أحياء ليؤمنن به ولينصرنه[1].

وقال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨][2].

وجعل الإيمان بهم متلازمًا، وكفَّر من قال: إنه آمن ببعض وكفر ببعض، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا ﴿١٥٠﴾ أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا﴾ [النساء: ١٥٠، ١٥١][3]، وقال تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَن يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٨٥]، وقد قال لنا: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٦﴾ فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنتُم

---

(١) وجاء هذا المعنى أيضًا عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ولذا نسبه المؤلف في موضع آخر إلى كلٍّ من عليّ وابن عباس رضي الله عنهم. ينظر: تفسير الطبري (٥/ ٥٤٠)، تفسير ابن كثير (٢/ ٦٧)، الفتاوى (٣٥/ ٣٦٣)، الرد على المنطقيين ص٤٥١.

(٢) تحدث المؤلف عن معنى الآية فوضح أن هذا القرآن مهيمن، أي: شاهد وحاكم ومصدق للكتب المنزلة السابقة، فالقرآن قرر ما في الكتب المتقدمة من الخبر عن الله والنبوات واليوم الآخر، وزاد ذلك بيانًا وتفصيلًا، وبيَّن البراهين على ذلك. ينظر: الفتاوى (١٧/ ٤٣-٤٤).

(٣) قال المؤلف عند هذه الآية: «واليهود والنصارى داخلون في ذلك، وكذلك المتفلسفة يؤمنون ببعض ويكفرون ببعض، ومن تفلسف من اليهود والنصارى يبقى كفره من وجهين...» الفتاوى (٢٨/ ٥٢٤).

بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا وَّإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [البقرة: ١٣٦، ١٣٧] فأمرنا أن نقول آمنا بهذا كله ونحن له مسلمون، فمن بلغته رسالة محمد ﷺ فلم يقر بما جاء به لم يكن مسلمًا ولا مؤمنًا، بل يكون كافرًا، وإن زعم أنه مسلم أو مؤمن[1].

كما ذكروا[2] أنه لما أنزل الله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥] قالت اليهود والنصارى: فنحن مسلمون، فأنزل الله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٧] فقالوا: لا نحج، فقال تعالى: ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٧][3].

---

(١) بيَّن ابن تيمية هذه المسألة في غير موضع، وقرر أن من كفر بنبيّ واحد تُعلم نبوّته، فإنه كافر عند جميع المسلمين، حكمه حكم الكفار، وإن كان مرتدًّا استتيب، فإن تاب وإلا قُتل. ينظر: الجواب الصحيح (٢/ ٣٧١ ت. العسكر وزميليه).

وقال - رحمه الله -: «والمسلمون آمنوا بهم كلِّهم، ولم يفرّقوا بين أحد منهم، فإن الإيمان بجميع النبيين فرض واجب، ومن كفر بواحد منهم فقد كفر بهم كلهم» الصفدية (٢/ ٣١١).

وقال أيضًا: «من آمن بواحد منهم فقد آمن بالجميع، ومن عصى واحدًا منهم فقد عصى الجميع، ومن كذّب واحدًا منهم فقد كذّب الجميع؛ لأن كل رسول يصدق الآخر ويقول: إنه رسول صادق ويأمر بطاعته، فمن كذّب رسولًا فقد كذّب الذي صدّقه، ومن عصاه فقد عصى من أمر بطاعته» الفتاوى (١٩/ ١٨٠).

(٢) ينظر: سنن سعيد بن منصور (رقم ٥٠٦)، الإيمان للعدني (ص٧٦ رقم ٩)، أخبار مكة للفاكهي (١/ ٣٧٤ رقم ٧٨٤) تفسير الطبري (٦/ ٥٥٥ فما بعدها)، السنن الكبرى للبيهقي (٤/ ٣٢٤)، المختارة للضياء المقدسي (٢٩١).

(٣) قرر ابن تيمية أن عدم الإيمان بوجوب الحج وتركه كفر، والإيمان بوجوبه وفعله يجب أن يكون مرادًا من هذا النص، كما قال من قال من السلف: هو من لا يرى حجّه برًّا، ولا تركه إثمًا، وأما التّرك المجرد ففيه نزاع. ينظر: الفتاوى (٢٠/ ٩١).

قال - رحمه الله -: «كل من لم يَرَ حجّ البيت واجبًا عليه مع الاستطاعة فهو كافر باتفاق المسلمين كما دل عليه القرآن، واليهود والنصارى لا يرون حجّه واجبًا فهم من الكفار» الجواب الصحيح (١/ ٣٣٣ ط. سفر الحوالي).

فإن الاستسلام لله لا يتم إلا بالإقرار بما له على عباده من حج البيت(١)، كما قال النبي ﷺ: «بُني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت»، ولهذا لما وقف النبي ﷺ بعرفة أنزل الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣](٢).

وقد تنازع الناس فيمن تقدم من أمة موسى وعيسى هل هم مسلمون أم لا؟ وهو نزاع لفظي؛ فإن الإسلام الخاص الذي بعث الله به محمدًا ﷺ، المتضمن لشريعة القرآن، ليس عليه إلا أمة محمد ﷺ، والإسلام اليوم عند الإطلاق يتناول هذا، وأما الإسلام العام، المتناول لكل شريعة بعث الله بها نبيًّا من الأنبياء؛ فإنه يتناول إسلام كل

---

(١) بيَّن ابن تيمية أن الإقرار على وجهين: أحدهما: الإخبار. والثاني: إنشاء الالتزام، كما في قوله تعالى: ﴿أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا﴾ [آل عمران: ٨١]، فهو هنا ليس بمعنى الخبر المجرد، فإنه - سبحانه - قال: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُم مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ...﴾ [آل عمران: ٨١] الآية، فهذا الالتزام للإيمان، والنّصر للرسول، فيه إخبار وإنشاء والتزام. ينظر: الفتاوى (٧/ ٥٣٠-٥٣١ الإيمان الأوسط) باختصار.

كما قرر أن الإسلام الذي في القلب لا يتحقق إلا بالأعمال الظاهرة، فقال - رحمه الله -: «لما بعث الله محمدًا ﷺ وختم به الرسل، كان الإسلام لله لا يتم إلا بالدخول في ما جاء به من الشرع والمناهج والمناسك، وهو الإسلام الخالص، ولهذا قال ﷺ: «بُني الإسلام على خمس» الحديث. فإن الإسلام الذي في القلب لا يتم إلا بعمل الجوارح، فكُنَّ مباني له يُبنى عليها، فالمباني الظاهرة تحمل الإسلام الذي في القلب كما تحمل الجسد الروح» المجموعة العلية (٢/ ٧٧ قاعدة في الإخلاص). ينظر: الجواب الصحيح (١/ ٢٢٥)، الفتاوى (٢٠/ ٩١)، جامع المسائل (٥/ ١٨٢).

(٢) أخرج البخاري (٤٥، ٤٤٠٧، ٤٦٠٦، ٧٢٦٨) من حديث طارق بن شهاب، أن رجلًا من اليهود قال لعمر بن الخطاب رضي الله عنه: يا أمير المؤمنين! آية في كتابكم تقرؤونها، لو علينا معشر اليهود نزلت، لاتخذنا ذلك اليوم عيدًا. قال: أي آية؟ قال: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣] قال عمر: «قد عرفنا ذلك اليوم، والمكان الذي نزلت فيه على النبي ﷺ، وهو قائم بعرفة يوم جمعة».

أمة متبعة لنبي من الأنبياء[1].

ورأس الإسلام مطلقًا شهادة أن لا إله إلا الله[2]، وبها بعث الله جميع الرسل، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]، وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥]، وقال تعالى عن الخليل: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ﴿٢٦﴾ إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ ﴿٢٧﴾ وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ لَعَلَّهُمْ

(١) الحاصل من كلام المؤلف أن الإسلام العام هو الاستسلام لله وحده، وهو الذي جاء به المرسلون، ودلت عليه النصوص الشرعية، ومما يؤكد ذلك ثلاثة أمور:
أحدها: أن الرسل جميعًا يصدق بعضهم بعضًا، ولذا فإن من كذّب رسولًا واحدًا فهو مكذب بالجميع، فالإيمان بهم متلازم.
ثانيًا: أن القرآن مهيمن ومصدق وشاهد للكتب السابقة.
ثالثًا: أن هذا الإسلام يوجب الإقرار والخضوع لشرائع الله كالحج مثلًا، ولما كان اليهود والنصارى لا يرون أن الحج واجب، فقد حكم الله عليهم بالكفر، كما تقدم.

(٢) بسط المؤلف الكلام عن كلمة التوحيد وما يتعلق بها في مواطن عديدة، نورد هاهنا طرفًا وجيزًا منها على النحو التالي:
شهادة أن لا إله إلا الله تعني: أن يكون الله هو المقصود المدعو المطلوب، فهو الإله الذي يؤله فيُعبد محبة وإنابة وإجلالًا وإكرامًا. ينظر: الفتاوى (١/ ٢٢، ٨٨ قاعدة في توحيد الألوهية).
وهذه الكلمة هي كلمة الإخلاص لله، وهي البراءة من كل معبود إلا من الخالق الذي فطرنا. ينظر: التحفة العراقية ص٦٠.
ثم إن القلب لا يصلح ولا يُفلح ولا يلتذّ ولا يُسرّ ولا يطيب ولا يطمئن إلا بعبادة ربه، وحبه، والإنابة إليه، ولو حصل له كل ما يلتذّ به من المخلوقات لم يطمئن ولم يسكن إذ فيه فقر ذاتي إلى ربه. ينظر: الفتاوى (١٠/ ١٩٤ العبودية).
وقرر في أكثر من موضع أن أصل العبادة هي المحبة، وأن الشرك فيها أصل الشرك...وأن إنكار المتكلمين أن يكون الله محبوبًا هو في الحقيقة إنكار لكونه إلهًا معبودًا. ينظر: جامع الرسائل (٢/ ٣٧٣)، المنهاج (٥/ ٣٢٩)، النبوات (١/ ٢٨٥).
وبيَّن أن العبادات التي شرعها الله كلها تتضمن إخلاص الدين كله لله تحقيقًا لقوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ﴾ [البينة: ٥]، فالصلاة لله وحده، والصدقة لله وحده، والصيام لله وحده. ينظر: الاقتضاء (٢/ ٨٣٠).

يَرْجِعُونَ﴾ [الزخرف: ٢٦ - ٢٨]، وقال تعالى عنه: ﴿قَالَ أَفَرَأَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿٧٥﴾ أَنتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الْأَقْدَمُونَ ﴿٧٦﴾ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء: ٧٥ - ٧٧]، وقال تعالى: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ﴾ [الممتحنة: ٤]، وقال تعالى: ﴿وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِن دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾ [الزخرف: ٤٥]، وذكر عن رسله: كنوح وهود وصالح وغيرهم أنهم قالوا لقومهم: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ﴾، وقال عن أهل الكهف: ﴿إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى ﴿١٣﴾ وَرَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَن نَّدْعُوَ مِن دُونِهِ إِلَٰهًا لَّقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا ﴿١٤﴾ هَٰؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً لَّوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِم بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ [الكهف: ١٣ - ١٥]، وقد قال - سبحانه وتعالى -: ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ ذكر ذلك في موضعين من كتابه.

وقد بيَّن في كتابه الشرك بالملائكة، والشرك بالأنبياء، والشرك بالكواكب، والشرك بالأصنام[(١)] - وأصل الشرك، الشرك بالشيطان[(٢)] - فقال عن النصارى: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا

---

(١) قرر ابن تيمية في موضع آخر أن أكثر الشرك الواقع في بني آدم من أصلين:
أحدهما: تعظيم قبور الصالحين، وهو شرك قوم نوح. والآخر: عبادة الكواكب، وهو شرك قوم إبراهيم. ينظر: الرد على المنطقيين ص٢٨٥-٢٨٦، قاعدة عظيمة في الفرق بين عبادات أهل الإسلام والإيمان وعبادات أهل الشرك والنفاق ص٤٢، شرح الأصبهانية ص١٢٤-١٢٩.

(٢) قوله: «وأصل الشرك: الشرك بالشيطان» فلعل مقصوده: الشرك بطاعته واتباعه، فهو الذي زيّن للناس عبادة القبور والكواكب ونحوها... وكما قال - رحمه الله -: «فأصل الشر عبادة النفس والشيطان، وجعلهما شريكان للرب وأن يعدلا له، ونفس الإنسان تفعل الشر بأمر الشيطان... وأما الشرك بالشيطان فهو كثير» الفتاوى (١٤/ ٣٦٢-٣٦٣) باختصار.

إِلَهًا وَاحِدًا لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣١][1]، وقال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِن كُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ ﴿١١٦﴾ مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ﴾ [المائدة: ١١٦، ١١٧]، وقال تعالى: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِّي مِن دُونِ اللَّهِ وَلَكِن كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ ﴿٧٩﴾ وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُم بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٧٩، ٨٠]، فبيّن أن اتخاذ الملائكة والنبيين أربابًا كفر[2].

ومعلوم أن أحدًا من الخلق لم يزعم أن الأنبياء والأحبار والرهبان أو المسيح بن مريم شاركوا الله في خلق السموات والأرض، بل ولا زعم أحد من الناس أن العالم له

---

(١) فصل ابن تيمية حال هؤلاء الذين اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابًا، حيث أطاعوهم في تحليل ما حرم الله، وتحريم ما أحل الله، وأنهم يكونون على وجهين:
أحدهما: أن يعلموا أنهم بدلوا دين الله، فيتبعونهم على التبديل، فيعتقدون تحليل ما حرم الله وتحريم ما أحل الله، اتباعًا لرؤسائهم، مع علمهم أنهم خالفوا دين الرسل، فهذا كفر، وقد جعله الله ورسوله شركًا - وإن لم يكونوا يصلّون لهم ويسجدون لهم - فكان من اتّبع غيره في خلاف الدين مع علمه أنه خلاف الدين، واعتقد ما قاله ذلك دون ما قاله الله ورسوله؛ مشركًا مثل هؤلاء.
الثاني: أن يكون اعتقادهم وإيمانهم بتحريم الحرام وتحليل الحلال ثابتًا، لكنهم أطاعوهم في معصية الله، كما يفعل المسلم ما يفعله من المعاصي التي يعتقد أنها معاصٍ؛ فهؤلاء لهم حكم أمثالهم من أهل الذنوب. ينظر: الفتاوى (٧/ ٧٠).

(٢) بيَّن المؤلف هذه الآية في غير موضع، ومما قاله: «إذا كان من اتخذ الملائكة والنبيين أربابًا مع اعترافهم بأنهم مخلوقون لله كفارًا، فكيف بمن اتخذ بعض المخلوقات أربابًا» الفتاوى (١٥/ ٤٢٤). وينظر: الجواب الصحيح (١/ ١٢٣ ط. المدني).
وإذا كان اتخاذ الملائكة والنبيين أربابًا كفر، فمن اتخذ دونهم أربابًا أولى بالكفر. ينظر: الجواب الصحيح (١/ ٢٢٢ ط. المدني).

صانعان متكافئان في الصفات والأفعال، بل ولا أثبت أحد من بني آدم إلهًا مساويًا لله في جميع صفاته[1]، بل عامة المشركين بالله مقرون بأنه ليس شريكه مثله، بل عامتهم مقرون أن الشريك مملوك له سواء كان ملكًا أو نبيًّا أو كوكبًا أو صنمًا، كما كان مشركو العرب يقولون في تلبيتهم: لبيك لا شريك لك، إلا شريكًا هو لك، تملكه وما ملك، فأهلّ رسول الله ﷺ بالتوحيد، فقال: «لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك»[2].

وقد ذكر أرباب المقالات ما جمعوا من مقالات الأولين والآخرين في الملل والنحل والآراء والديانات، فلم ينقلوا عن أحد إثبات شريك مشارك له في خلق

---

(١) أكد هذا المعنى في غير موطن، كما في قوله: «إن إثبات ربّين للعالم لم يذهب إليه أحدٌ من بني آدم، ولا أثبت أحدٌ إلهين متماثلين، ولا متساويين في الصفات ولا في الأفعال» درء التعارض (٩/ ٣٤٤). وينظر: شرح الأصبهانية ص١١٦، الجواب الصحيح (١/ ٢٠٥ ط. سفر الحوالي).

(٢) تحدث ابن تيمية عن إقرار عامة الناس بتوحيد الربوبية، وساق ذلك في غير موضع، ونبّه على أن الإقرار بالصانع وإن كان فطريًّا وضروريًّا، إلا أنه قد يعرض لبعض الناس ما يناقض هذا الإقرار، فينكر الصانع كما وقع من فرعون والنمرود، فيحتاج إلى نظر واستدلال يحصل به الإقرار والمعرفة. قال - رحمه الله -: «إن الإقرار والاعتراف بالخالق فطري ضروري في نفوس الناس، وإن كان بعض الناس قد يحصل له ما يفسد فطرته حتى يحتاج إلى نظر تحصل له به المعرفة، وهذا قول جمهور الناس، وعليه حُذّاق النُّظّار أن المعرفة تارة تحصل بالضرورة، وتارة بالنظر، كما اعترف بذلك غير واحد من أئمة المتكلمين» الفتاوى (١٦/ ٣٢٨).

وقال في موضع آخر: «القرآن جاء بأكمل الطرق في ذلك، وتكلمنا على قول من قال: إن الإقرار بالصانع فطري ضروري، ومن قال: إنه نظري استدلالي، ومن قال: إنه تارة يكون فطريًّا ضروريًّا، وتارة يكون نظريًّا استدلاليًّا، وذكرنا ما يذكر في ذلك من المقدمات التي لا يحتاج إليها في أصل الاستدلال، وإنما يحتاج إليها من عرضت له الشبهة التي يحتاج إلى إزالتها، فتكون الحاجة إلى تلك المقدمة عارضة بحسب حال بعض الناس، ليست لازمة لكل من عرف الصانع أو استدل على وجوده، فهي من عوارض طريق المعرفة لا من لوازم طريق المعرفة» الصفدية (٢/ ٢٣١). ينظر: درء التعارض (٧/ ٤٠٤-٤٠٥)، المنهاج (٣/ ٢٩٥)، المجموعة العلية (٢/ ١٩١ فصل في أن التوحيد أصل كل خير).

جميع المخلوقات، ولا مماثل له في جميع الصفات[1]، بل من أعظم ما نقلوا في ذلك قول الثنوية، الذين يقولون بالأصلين: النور والظلمة، وأن النور خلق الخير، والظلمة خلقت الشر، ثم ذكروا لهم في الظلمة قولين: أحدهما أنها محدثة، فتكون من جملة المخلوقات له، والثاني أنها قديمة، لكنها لم تفعل إلا الشر، فكانت ناقصة في ذاتها وصفاتها ومفعولاتها عن النور[2].

وقد أخبر الله سبحانه وتعالى عن المشركين من إقرارهم بأن الله خالق المخلوقات ما بينه في كتابه[3]، فقال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلْ

---

(١) مما يوضح ذلك ويدلّ أيضًا على سعة دراية المؤلف بمقالات الملل والنحل؛ أنه لما قرر أنه لم تقل طائفة بخالقين متماثلين في الصفات، أكد هذا المعنى وحكى طرفًا من مقالات الأولين كقول الدهرية الفلاسفة الذين ينكرون الصانع كفرعون، ومن يقر بعلة يتحرك الفلك للتشبه بها كأرسطو، ومنهم من يقر بالموجِب بالذات المستلزم للفلك كابن سينا. ينظر: الجواب الصحيح (١/ ٢٠٥-٢٠٦ ط. سفر الحوالي).
ولما ذكر القاضي أبو بكر الباقلاني أن كثيرًا من الدهرية والفلاسفة يقولون: إن العالم محدَث من غير محدِث، تعقبه ابن تيمية بأن هذا القول يحكى عن شرذمة لا يعرف من هم. ينظر: درء التعارض (٨/ ١٠٦)، المنهاج (٣/ ٢٩٥).

(٢) ذكر ابن تيمية - رحمه الله - أن المجوس الثنوية هم أشهر الناس قولًا بإلهين، لكن القوم متفقون على أن الإله الخير المحمود هو النور الفاعل للخيرات، وأما الظلمة - التي هي فاعل الشرور - فلهم فيها قولان:
أحدهما: أنه مُحدَث حدث عن فكرة رديئة من النور، وعلى هذا فتكون الظلمة مفعولًا للنور. لكنهم جهال أرادوا تنزيه الرب عن فعل شر معيّن، فجعلوه فاعلًا لأصل الشر، ووصفوه بالفكرة الرديئة التي هي من أعظم النقائص، وجعلوها سببًا لحدوث أصل الشر.
والقول الآخر قولهم: إن الظُّلمة قديمة كالنور. فهؤلاء أثبتوا قديمين، لكن لم يجعلوهما متماثلين ولا مشتركين في الفعل، بل يمدحون أحدهما ويذمّون الآخر. ينظر: درء التعارض (٩/ ٣٤٦).
وينظر أيضًا: شرح الأصبهانية ص١١٦-١١٨، الجواب الصحيح (١/ ٢٠٦ ط. سفر الحوالي).

(٣) وبيَّن المؤلف في موضع آخر: أن إقرار مشركي العرب بربوبية الله أعظم من إقرار القدرية والصابئة والمتفلسفة الطبيعية ممّن يجعل لبعض الكائنات شيئًا غير الله. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٤٥٦ ط. ابن قاسم)، درء التعارض (٩/ ٣٤٦).

أَفَرَأَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ [الزمر: ٣٨]، وقال تعالى: ﴿قُل لِّمَنِ الأَرْضُ وَمَن فِيهَا إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلا تَذَكَّرُونَ ﴿٨٥﴾ قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلا تَتَّقُونَ ﴿٨٧﴾ قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٨﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ﴾ [المؤمنون: ٨٤ - ٨٩] إلى قوله: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [المؤمنون: ٩١][1] وقد قال تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٦][2].

وبهذا وغيره يعرف ما وقع من الغلط في مسمى (التوحيد)[3]، فإن عامة المتكلمين الذين يقررون التوحيد في كتب الكلام والنظر غايتهم أن يجعلوا التوحيد ثلاثة

---

(١) بسط المؤلف الكلام عن هذه الآية في غير موضع، وبيَّن معناها وبطلان الشرك في الربوبية، كما جاء في شرح الأصبهانية ص١٣٤، ١٤٤-١٥١، المنهاج (٣/ ٣١٢)، درء التعارض (٩/ ٣٥٩).
وبيَّن ابن القيم دلالتها على الربوبية، وأن انتظام أمر العالم كله، وإحكام أمره أدل دليل على أن مدبره إله واحد، وملك واحد، ورب واحد. ينظر: الصواعق المرسلة (٢/ ٤٦٣).

(٢) ونقل المؤلف عند هذه الآية ما قاله بعض السلف: تسألهم من خلق السموات والأرض؟ فيقولون: الله، وهم مع ذلك يعبدون غيره. ينظر: درء التعارض (١/ ٢٢٦)، التسعينية (٣/ ٧٩٨)، الجواب الصحيح (١/ ١٢٣ ط. المدني).

(٣) ومما يوضح ذلك ما قرره ابن تيمية من أن لفظ (التوحيد) صار من الألفاظ التي دخلها الاشتراك والإجمال، بسبب اختلاف اصطلاحات المتكلمين، فقال - رحمه الله -: «لفظ (التوحيد، والتنزيه...) ألفاظ قد دخلها الاشتراك بسبب اختلاف اصطلاحات المتكلمين وغيرهم» الفتاوى (٤/ ١٥٠-١٥١).

وقال في موضع آخر: «لفظ (التوحيد، والواحد، والأحد) في وضعهم واصطلاحهم غير (التوحيد، والواحد، والأحد) في القرآن والسنة والإجماع، وفي اللغة التي جاء بها القرآن» درء التعارض (٧/ ١٢٢).

أنواع(١)، فيقولون: هو واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له، وأشهر الأنواع الثلاثة عندهم هو الثالث: وهو توحيد الأفعال وهو أن خالق العالم واحد(٢)، وهم يحتجون على ذلك بما يذكرونه من دلالة التمانع(٣)

---

(١) بيَّن ابن تيمية - رحمه الله - أن التوحيد الذي أنزل الله تعالى به كتبه، وأرسل به رسله، وهو المذكور في الكتاب والسنة، وهو المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام، ليس هو هذه الأمور الثلاثة التي ذكرها هؤلاء المتكلمون، وإن كان فيها ما هو داخل في التوحيد الذي جاء به الرسول، فهم مع زعمهم أنهم الموحدون ليس توحيدهم التوحيد الذي ذكر الله ورسوله، بل التوحيد الذي يدّعون الاختصاص به باطل في الشرع والعقل واللغة. وذلك أن توحيد الرسل والمؤمنين هو عبادة الله وحده، فمن عَبَدَ الله وحده لم يشرك به شيئًا، فقد وحّده، ومن عَبَدَ من دونه شيئًا من الأشياء فهو مشرك به، ليس بموحّد مُخلِص له الدين. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٣/ ١٣٧-١٣٨).

(٢) نص ابن تيمية على أن النوع الثالث متفق عليه بين المسلمين، لكن الناس يقولون: هذا التوحيد لا يتم للقدرية الذين يجعلون بعض العالم مفعولًا لغير الله، ويجعلون من يفعل كفعل الله، فإن هذا إثبات شريك له في الملك. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٣/ ١٠٧).

(٣) واعتمد عامة أهل الكلام في تقرير التوحيد على إثبات هذا الدليل، وممن قرره منهم: أبو الحسن الأشعري في اللُّمَع في الرد على أهل الزيغ والبدع ص٢٠-٢١، والباقلاني في الإنصاف ص٣٣-٣٤، وأبو المعالي الجويني في الإرشاد ص٢٥-٥٣، والشامل ص١٧٣.

حتى قال الفخر الرازي: «وعليه اعتماد أكثر أئمتنا» أبكار الأفكار (١/ ٥٢٥)، بل نص على أنه أقوى أدلة المتكلمين، كما في المطالب العالية (٢/ ٩١).

وبيَّن ابن تيمية المقصود بالتمانع هاهنا، أي: امتناع صدور العالم عن اثنين، وقرر في غير موضع أنه برهان عقلي صحيح، ودليل صحيح في نفسه. ينظر: درء التعارض (٩/ ٣٥٤)، شرح الأصبهانية ص١٢١.

وقد ساق ابن تيمية - رحمه الله - دليل التمانع في غير موضع على النحو الآتي:

إذا قُدّر ربّان متماثلان، فإنه يجوز اختلافهما، فيريد أحدهما أن يفعل ضد مراد الآخر، وحينئذٍ: إما أن يحصل مراد أحدهما، أو كلاهما، أو لا يحصل مراد واحد منهما.

والأقسام الثلاثة باطلة، فيلزم انتفاء الملزوم.

أما الأول: فلأنه لو وُجد مرادهما للزم اجتماع الضدين، وأن يكون الشيء الواحد حيًّا ميتًا، متحركًا ساكنًا، قادرًا عاجزًا، إذا أراد أحدهما أحد الضدين، وأراد الآخر الضد الآخر.

وأما الثاني: فلأنه إذا لم يحصل مراد واحد منهما، لزم عجز كل منهما، وذلك يناقض الربوبية.

وأيضًا فإذا كان المحل لا يخلو من أحدهما، لزم ارتفاع القسمين المتقابلين، كالحركة والسكون، والحياة والموت، في ما لا يخلو عن أحدهما.

وإن نَفُذَ مراد أحدهما دون الآخر، كان النافذ مراده هو الرب القادر، والآخر عاجزًا ليس برب، فلا يكونان متماثلين. ينظر: درء التعارض (٩/ ٣٥٥)، شرح الأصبهانية ص١٢١.

وغيرها، ويظنون أن هذا هو التوحيد المطلوب، وأن هذا هو معنى قولنا: لا إله إلا الله، حتى قد يجعلون معنى الإلهية القدرة على الاختراع[1].

ومعلوم أن المشركين من العرب الذين بُعث إليهم محمد ﷺ أولًا لم يكونوا يخالفونه في هذا، بل كانوا يقرون بأن الله خالق كل شيء، حتى إنهم كانوا مقرين بالقدر أيضًا[2]، وهم مع هذا مشركون[3].

(١) بيَّن ابن تيمية هذا في غير موضع، فذكر أن أهل الكلام ظنوا أن التوحيد هو مجرد توحيد الربوبية، وهو التصديق بأن الله وحده خالق الأشياء، واعتقدوا أن الإله بمعنى الآله: اسم فاعل، وأن الإلهية هي القدرة على الاختراع، كما يقول الأشعري وغيره ممن يجعلون أخص وصف الإلِه القدرة على الاختراع. ينظر: درء التعارض (٩/ ٣٧٧).

قال - رحمه الله - عن هؤلاء المتكلمين: «وأخرجوا من التوحيد ما هو منه كتوحيد الإلهية، وإثبات حقائق أسماء الله وصفاته، ولم يعرفوا من التوحيد إلا توحيد الربوبية، وهو الإقرار بأن الله خالق كل شيء وربه، وهذا التوحيد كان يقر به المشركون» المنهاج (٣/ ٢٨٩-٢٩٠).

وبيَّن - رحمه الله - تقصيرهم في هذا الباب، وتأثر بعضهم بمقالات الفلاسفة، فقال: «وقصروا في التوحيد، فظنوا أن كمال التوحيد هو توحيد الربوبية، ولم يصعدوا إلى توحيد الإلهية الذي جاءت به الرسل، ونزلت به الكتب.

وذلك أن كثيرًا من كلامهم أخذوه من كلام المعتزلة، والمعتزلة مقصرون في هذا الباب، فإنهم لم يوفّوا توحيد الربوبية حقه، فكيف بتوحيد الإلهية؟

ومع هذا فأئمة المعتزلة وشيوخهم وأئمة الأشعرية والكرامية ونحوهم خير في تقرير توحيد الربوبية من متفلسفة الأشعرية كالرازي والآمدي وأمثال هؤلاء، فإن هؤلاء خلطوا ذلك بتوحيد الفلاسفة كابن سينا وأمثاله، وهو أبعد الكلام عن التحقيق في التوحيد، وإن كان خيرًا من كلام قدمائهم أرسطو وذويه» المنهاج (٣/ ٢٩٤-٢٩٥). ينظر: شرح الأصبهانية ص١١٦.

(٢) ولذا قال ثعلب - أحد أئمة اللغة -: «لا أعلم عربيًّا قدريًّا»، وقال: «معاذ الله! ما في العرب إلا مثبت للقدر أهل الجاهلية والإسلام» شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي (٣/ ٥٣٨، ٧٠٤).

وهذا ما قرره ابن تيمية بقوله: «العرب كلهم يثبتون القدر» الرد على البكري ص١٥٨ ت. السهلي.

وينظر: المنهاج (٣/ ٣٣١)، الفتاوى (٨/ ١٠٣).

(٣) ولذلك أكد ابن تيمية أن تقرير توحيد الربوبية وحده لا ينفع، فقال - رحمه الله -: «مجرد توحيد الربوبية قد كان المشركون يقرون به، وذلك وحده لا ينفع.

وهؤلاء الذين يريدون تقرير الربوبية من أهل الكلام والفلسفة، يظنون أن هذا هو غاية التوحيد، كما يظن ذلك من يظنه من الصوفية، الذين يظنون أن الغاية هو الفناء في توحيد الربوبية. =

وقد تبين أن ليس في العالم من ينازع في أصل هذا الشرك[1]، ولكن غاية ما يقال: إن من الناس من جعل بعض الموجودات خلقًا لغير الله، كالقدرية وغيرهم، لكن هؤلاء يقرون بأن الله خالق العباد وخالق قدرتهم، وإن قالوا: إنهم خالقوا أفعالهم.

وكذلك أهل الفلسفة والطبع والنجوم الذين يجعلون بعض المخلوقات مبدعة لبعض الأمور، فهم مع الإقرار بالصانع يجعلون هذه الفاعلات مصنوعة مخلوقة، لا يقولون إنها غنية عن الخالق، مشاركة له في الخلق[2].

فأما من أنكر الصانع فذلك جاحد معطِّل للصانع، كالقول الذي أظهره فرعون، والكلام الآن مع المشركين بالله المقرِّين بوجوده[3]، فإذًا هذا التوحيد الذي قرروه

=وهذا من أعظم ما وقع فيه هؤلاء وهؤلاء من الجهل بالتوحيد، الذي بعث الله به الرسل، وأنزل به الكتب، فإن هذا التوحيد - الذي هو عندهم الغاية - قد كان مشركو العرب يقرّون به، كما أخبر الله عنهم. ولكن كثير من الطوائف قصّر فيه، مع إثباته لأصله، كالقدرية الذين يخرجون أفعال الحيوان عن قدرة الله ومشيئته وخلقه، ولازم قولهم حدوث مُحدَثات كثيرة بلا مُحدِث» درء التعارض (٩/ ٣٤٥). ينظر: الفتاوى (٤/ ٣٧٧)، (١٤/ ٣٨٠).

(١) مقصود المؤلف ها هنا: أن عموم أصحاب المقالات يُقرّون بأصل توحيد الربوبية، ويثبتون ربوبية الله بالجملة، وإن كانوا يُنازعون في بعض تفاصيل الربوبية. ينظر: درء التعارض (٩/ ٣٤٥)، الفتاوى (٢/ ٣٨).

(٢) ساق المؤلف هاهنا شواهد على مقالات الفرق التي تُثبت إقرارهم بربوبية الله بالجملة، ووقوعهم في شرك تفاصيل الربوبية، كما وضّحه في موضع آخر بقوله: «ليس في أهل الأرض من أثبت للعالم خالقَين متماثلين في الصفات والأفعال، بل هذا ممتنع لذاته، بل الذي ذهب إليه بعضهم أن يكون ثم خالق خلق بعض العالم، كما تقوله الثّنوية في الظّلمة، وكما تقوله القدرية في أفعال الحيوان، وكما تقول الفلاسفة الدّهرية في حركة الأفلاك، أو حركات النفوس والأجسام الطبيعية، فإن هؤلاء ونحوهم يثبتون أمورًا مُحدَثة بدون إحداث الله تعالى إيّاها، فهم مشركون في بعض الربوبية، وكثير من مشركي العرب وغيرهم قد يظن في آلهته شيئًا من هذا، وأنها تنفعه وتضره...» شرح الأصبهانية ص١٣٣-١٣٤. وينظر: الفتاوى (٢/ ٣٨)، درء التعارض (٩/ ٣٤٥).

(٣) لما قرر ابن تيمية أن عامة الخلائق يقرون بربوبية الله تعالى، فلا يُعكّر على ذلك حال فرعون؛ لأن الكلام هاهنا مع المشركين بالله المقِّين بوجوده، وأما فرعون فليس داخلًا في هؤلاء؛ لأنه أظهر إنكار الصانع. =

لا ينازعهم فيه هؤلاء المشركون، بل يقرون به مع أنهم مشركون، كما ثبت بالكتاب والسنة والإجماع، وكما عُلم بالاضطرار من دين الإسلام.

وكذلك النوع الثاني، وهو قولهم: لا شبيه له في صفاته[1]، فإنه ليس في الأمم من أثبت قديمًا مماثلًا له في ذاته سواء[2] قال: إنه مشاركه، أو قال: إنه لا فعل له، بل من شبّه به شيئًا من مخلوقاته فإنما يشبهه به في بعض الأمور.

وقد عُلم بالعقل امتناع أن يكون له مِثْلٌ في المخلوقات، يشاركه في ما يجب أو يجوز أو يمتنع، فإن ذلك يستلزم الجمع بين النقيضين كما تقدم، وعلم أيضًا بالعقل أن كل موجودَيْن قائمين بأنفسهما فلا بد بينهما من قدر مشترك، كاتفاقهما في مسمى

=وأما قول ابن تيمية هنا: «كالقول الذي أظهره فرعون»، فقد بيَّن في غير موضع أن فرعون أظهر إنكار الصانع بلسانه مع اعترافه بقلبه، ولذا خاطبه موسى عليه السلام خطاب من يعرف أنه حق، كقول موسى لفرعون: ﴿قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنزَلَ هَٰؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضِ بَصَائِرَ﴾ [الإسراء: ١٠٢]. قال - رحمه الله -: «كان فرعون في الباطن عارفًا بوجود الصانع، وإنما استكبر كإبليس، وأنكر وجوده، ولهذا قال له موسى: ﴿قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنزَلَ هَٰؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضِ بَصَائِرَ﴾ [الإسراء: ١٠٢] فلما أنكر الصانع، وكانت له آلهة يعبدها، بقي على عبادتها، ولم يصفه الله تعالى بالشرك، وإنما وصفه بجحود الصانع، وعبادة آلهة أخرى» الفتاوى (٧/ ٦٣١). ينظر: الفتاوى (١٠/ ١٩٧ العبودية). ينظر: الفتاوى (٦/ ٢٥٦)، (١٦/ ٣٣٤-٣٣٥)، المنهاج (٢/ ٢٧٠)، درء التعارض (٧/ ٤٠٤).

(١) علق ابن تيمية على هذا النوع، فقال: «من معاني الواحد عندهم هو الذي لا شبيه له، وهذه الكلمة أقرب إلى الإسلام، لكن أجملوها فجعلوا نفي الصفات أو بعضها داخلًا في نفي التشبيه، واضطربوا في ذلك على درجات لا تنضبط...» التسعينية (٣/ ٧٨١).

(٢) قوله: «فإنه ليس في الأمم من أثبت قديمًا مماثلًا له...» إلى قوله: «وقد تقدم الكلام على ذلك»، حاصل جواب المؤلف عن هذا التوحيد، أن قولهم بنفي التشبيه، إن أرادوا نفي التشبيه المطلق، وهو المماثلة من كل وجه، فهذا النفي حقّ؛ إذ يستلزم الجمع بين النقيضين، لكنه تحصيل حاصل؛ إذ لم يقل به أحد، وإن أرادوا نفي المماثلة من وجه دون وجه، ونفي مشاركة الرب في شيء من خصائصه، كما في مقالة المشبهة: يد الله كأيدينا، وسمع الله كسمعنا، فهذا النفي حقّ، وأما إن قصدوا نفي القدر المشترك ونفي الاتفاق في الاسم العام الكلي، فهذا النفي باطل، ويستلزم التعطيل المحض، ونفي كل موجود. كما سبق بسطه في القاعدة السادسة.

(الوجود) و(القيام بالنفس) و(الذات) ونحو ذلك، وأن نفي ذلك يقتضي التعطيل المحض، وأنه لا بد من إثبات خصائص الربوبية. وقد تقدم الكلام على ذلك.

ثم إن الجهمية من المعتزلة وغيرهم أدرجوا نفي الصفات في مسمى (التوحيد)، فصار من قال: إن لله علمًا أو قدرة، أو إنه يُرى في الآخرة، أو إن القرآن كلام الله منزّل غير مخلوق - يقولون: إنه مشبِّه ليس بموحد.

وزاد عليهم غلاة الجهمية والفلاسفة والقرامطة فنفوا أسماءه الحسنى، وقالوا: من قال: إن الله عليم قدير عزيز حكيم، فهو مشبِّه ليس بموحد.

وزاد غلاة الغلاة، وقالوا: لا يوصف بالنفي ولا الإثبات، لأن في كل منهما تشبيهًا له[1].

وهؤلاء كلهم وقعوا من جنس التشبيه في ما هو شر مما فروا منه، فإنهم شبهوه بالممتنعات والمعدومات والجمادات فرارًا من تشبيههم - بزعمهم - له بالأحياء.

ومعلوم أن هذه الصفات الثابتة لله لا تثبت له على حد ما يثبت لمخلوق أصلًا، وهو - سبحانه وتعالى - ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، فلا فرق بين إثبات الذات وإثبات الصفات، فإذا لم يكن في إثبات الذات إثبات مماثلة للذوات لم يكن في إثبات الصفات إثبات مماثلة له في ذلك. فصار هؤلاء الجهمية المعطلة يجعلون هذا توحيدًا، ويجعلون مقابل ذلك التشبيه، ويسمون نفوسهم (الموحِّدين)[2].

---

(١) حكى المؤلف هاهنا ثلاث مقالات للنُّفاة (المعتزلة، والجهمية، والباطنية) وأنهم فروا من إثبات الصفات خوفًا من التشبيه بالموجودات فوقعوا في ما هو أشنع من ذلك، إذ شبهوه بالجمادات، والمعدومات، والممتنعات. كما سبق بيانه في أول الكتاب، والقاعدة السادسة.

(٢) بيَّن المؤلف ذلك في مواضع أخرى، وحكى أن الفلاسفة والباطنية يزعمون أنهم الموحدون، وهم ينفون عن الله كلَّ اسم وصفة، ويصفون الله بالوجود المطلق، والمعتزلة يدَّعون أنهم أهل العدل والتوحيد، ويعنون بالتوحيد نفي الصفات، وأبو المعالي الجويني كثيرًا ما يقول الموحدون يقصد بهم النفاة، وابن تومرت وأتباعه ينفون الصفات، ويُسمّون أنفسهم بالموحدين. ينظر: شرح الأصبهانية ص١٠١، بيان تلبيس الجهمية (٣/ ٩٤، ١٠٢، ١٢٠).

وكذلك النوع الثالث - وهو قولهم: هو واحد لا قسيم له في ذاته، أو لا جزء له، أو لا بعض له[1] - لفظ مجمل، فإن الله - سبحانه وتعالى - أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوًا أحد، فيمتنع أن يتفرق، أو يتجزأ، أو يكون قد رُكِّب من أجزاء، لكنهم يدرجون في هذا اللفظ نفي علوه على عرشه، ومباينته لخلقه، وامتيازه عنهم، ونحو ذلك من المعاني المستلزمة لنفيه وتعطيله، ويجعلون ذلك من التوحيد.

فقد تبين أن ما يسمونه (توحيدًا) فيه ما هو حق وفيه ما هو باطل[2]، ولو كان جميعه

(١) بسط المؤلف في عدة مواطن الجواب عن قولهم إن الله واحد في ذاته لا قسيم له، وحاصل جواب المؤلف: أن قولهم: لا قسيم له، أو لا جزء له، أو لا بعض له، أن هذا فيه إجمال واشتراك، فإن أرادوا بذلك أن الله لا يقبل التفرّق والانقسام والانفصال والتبعيض، فهذا النفي حقّ، فإن الله - سبحانه - هو الصمد، وصمديّته تنفي عنه التفرّق والانقسام، لكن لم يقل بهذه المقالة أحد، كما بينه المؤلف بقوله: «المقالات المحكية عن طوائف الأمة لم أجد فيها من حكى هذا القول عن أحد من الطوائف» بيان تلبيس الجهمية (٣/ ١٣٠).
ثمّ إن المنقسم لغة هو ما فُصِل بعضه عن بعض، ولا يوجد في اللغة اسم واحد إلا على ذي صفة، لكن أولئك المتكلمة ألفاظهم اصطلاحية، ولا يريدون بها معناها المعروف في اللغة وإنما كان مقصودهم من هذا التوحيد نفي الصفات كالعلو والاستواء على العرش، فالواحد عندهم الذي لا يتميز منه شيء عن شيء، ولا تقوم به صفة، وهذا باطل شرعًا؛ إذ من المعلوم بالاضطرار أن اسم الواحد في كلام الله لم يقصد به نفي الصفات. كما أنه باطل عقلًا؛ فإن هذا الواحد ليس له وجود في الخارج، وإنما هو أمر مقدر في الذهن، وهذا ممنوع عند جميع العقلاء، وأيضًا فإن قولهم باطلٌ لغةً؛ فإن أهل اللغة مطبقون على أن معنى الواحد في اللغة ليس هو الذي لا يتميز جانب منه عن جانب.
ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٣/ ٩٦، ١٢٣، ١٢٨، ١٤٦-١٤٩، ٤٦١)، التسعينية (٣/ ٧٨٠)، الصفدية (٢/ ٢٢٩)، الفتاوى (٦/ ١١٢)، (١٧/ ٤٤٩)، شرح الأصبهانية ص٧٢.

(٢) قرر ابن تيمية هذا المعنى في غير موضع، كما في قوله: «وكثير من أهل الكلام يقول: التوحيد له ثلاث معانٍ، وهو: واحد في ذاته لا قسيم له، أو لا جزء له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له. وهذا المعنى الذي تتناوله هذه العبارة فيها ما يوافق ما جاء به الرسول ﷺ، وفيها ما يخالف ما جاء به الرسول، وليس الحق الذي فيها هو الغاية التي جاء بها الرسول، بل التوحيد الذي أَمَرَ به أَمْرٌ يتضمن الحق الذي في هذا الكلام وزيادة أخرى، فهذا من الكلام الذي لُبِّس فيه الحق بالباطل وكُتم الحق» درء التعارض (١/ ٢٢٥-٢٢٦).
وهذا من تمام عدل المؤلف، وتنزيله المسائل منازلها؛ فإن أشهر أنواع عندهم هو توحيد الأفعال،=

حقًّا، فإن المشركين إذا أقروا بذلك كله لم يخرجوا فيه من الشرك الذي وصفهم الله به في القرآن، وقاتلهم عليه الرسول ﷺ، بل لا بد أن يعترفوا بأنه لا إله إلا الله.

وليس المراد (بالإله) هو القادر على الاختراع(١)، كما ظنه من ظنه من أئمة المتكلمين، حيث ظن أن الإلهية هي القدرة على الاختراع، وأن من أقر بأن الله هو القادر على الاختراع دون غيره فقد شهد أنه لا إله إلا هو، فإن المشركين كانوا يقرُّون بهذا وهم مشركون كما تقدم بيانه. بل الإله الحق هو الذي يستحق أن يُعبَد فهو إلهٌ بمعنى مألوه، لا إله بمعنى آلِه. والتوحيد أن يعبد الله وحده لا شريك له، والإشراك أن يجعل مع الله إلهًا آخر(٢).

=وهو حق وصواب، وإن لم يكن هو التوحيد المطلوب، وأما قولهم إن الله واحد في صفاته لا شبيه له، فمع ما فيه من إجمال، لكن هذه العبارة أقرب إلى الإسلام كما قاله المؤلف، وأما قولهم: إن الله واحد في ذاته لا قسيم له، وإن كان فيه إجمال، لكنّ المؤلف جزم بأن مقصودهم نفي الصفات.

(١) بيَّن ابن تيمية في غير موطن أن هذا مذهب أبي الحسن الأشعري ومن تبعه، الذين جعلوا أخص وصف الإله القدرة على الاختراع، وصيّروه هو الغاية في التوحيد، فهذا هو الربوبية التي كان المشركون يُقرّون بها، فظنّ الأشاعرة كذلك أن الإلهية هي القدرة على الخلق، وأن الإله بمعنى الآلِه، وأن العباد يألههم اللهُ لا أنهم يألهون اللهَ. ينظر: الجواب الصحيح (٣/ ٢٩٤ ت. العسكر)، النبوات (١/ ٢٨٥)، بيان تلبيس الجهمية (٣/ ١٤٢)، درء التعارض (١/ ٢٢٦)، (٩/ ٣٧٧).

(٢) احتفى ابن تيمية بتقرير معنى الإلهية، والرد على المتكلمة والمتصوفة، فقرر أن الإله هو المألوه، أي: المستحق لأن يُؤله أي يُعبد، ولا يستحق أن يُؤله ويُعبد إلا الله وحده، فلا يُدعى إلا هو، ولا يُخشى إلا هو، ولا يُتّقى إلا هو، ولا يكون الدين إلا له.

وقال - عن توحيد العبادة ومقام الإلهية -: «وهذا المقام مقام وأيّ مقام! زلّت فيه أقدام، وضلت فيه أفهام. وبُدّل دين المسلمين، والتبس فيه أهل التوحيد بعُبّاد الأصنام على كثير ممّن يدّعون نهاية التوحيد والتحقيق والمعرفة والكلام» الفتاوى (٨/ ١٠٣).

وأكد هذا المعنى الجليل قائلًا: «الإله هو المستحق للعبادة، فأما من اعتقد في الله أنه رب كل شيء وخالقه، وهو مع هذا يعبد غيره، فإنه مشرك بربّه، فليست الإلهية هي الخلق أو القدرة على الخلق أو القِدَم كما يفسرها أهل الكلام؛ إذ المشركون لم يكونوا يشكّون في أن الله خالق كل شيء، فلو كان هذا هو إلهية لكانوا قائلين: إنه لا إله إلا هو، فهذا موضع عظيم جدًّا ينبغي معرفته» التسعينية (٣/ ٨٠٠-٨٠١) باختصار. وينظر: درء التعارض (١/ ٢٢٧)، المنهاج (٣/ ٤٩٠)، الفتاوى (١٣/ ٢٠٢ الفرقان بين الحق والبطلان)، جامع الرسائل (٢/ ٢٠٠).

وإذا تبين أن غاية ما يقرره هؤلاء النظار، أهل الإثبات للقدر، المنتسبون إلى السنة، إنما هو توحيد الربوبية، وأن الله رب كل شيء، ومع هذا فالمشركون كانوا مقرّين بذلك مع أنهم مشركون؛ فكذلك طوائف من أهل التصوف، المنتسبين إلى المعرفة والتحقيق والتوحيد، غاية ما عندهم من التوحيد هو شهود هذا التوحيد[1]، وهو أن يشهد أن الله رب كل شيء ومليكه وخالقه، لا سيما إذا غاب العارف بموجوده عن وجوده، وبمشهوده عن شهوده، وبمعروفه عن معرفته، ودخل في فناء توحيد الربوبية، بحيث يفنى من لم يكن، ويبقى من لم يزل. فهذا عندهم هو الغاية التي لا غاية وراءها، ومعلوم أن هذا هو تحقيق ما أقر به المشركون من التوحيد، ولا يصير الرجل بمجرد هذا التوحيد مسلمًا، فضلًا عن أن يكون وليًّا لله أو من سادات الأولياء.

وطائفة من أهل التصوف والمعرفة يقرون هذا التوحيد مع إثبات الصفات، فيفنون في توحيد الربوبية مع إثبات الخالق للعالم المبائن لمخلوقاته.

وآخرون يضمّون هذا إلى نفي الصفات فيدخلون في التعطيل مع هذا. وهذا شرّ من حال كثير من المشركين[2].

(١) بيَّن المؤلف توحيد الصوفية في عدة مواطن، وأن قولهم في التوحيد نظير قول المتكلمة وإن اختلفت عباراتهم، فهم يقولون: التوحيد أن يشهد ربوبية الرب لكل ما سواه، ويُسمّون هذا: الجمع والفناء والاصطلام، وشهود الحقيقة الكونية، كما سيأتي بيانه في موضعه.
وأما قول المؤلف: «لا سيما إذا غاب العارف بموجوده عن وجوده...» أي: إذا غاب العارف أو العابد بموجود الله عن وجود العارف نفسه، فلا يشاهد إلا الله، وهذا نوع من الذهول والغيبة عن الشعور بكل ما سوى الله، يُطلق عليه: الفناء عن شهود السوى، كما سيأتي. ينظر: الفتاوى (١٠/ ٤٩٧)، (١٣/ ١٩٩)، المنهاج (٥/ ٣٥٥)، شرح الأصبهانية ص١١٦، الاقتضاء (٢/ ٨٤٦).
(٢) العُبّاد الأوائل على طريقة أهل السنة والجماعة، وكما سماهم المؤلف بـ (صوفية أهل الحديث)، وهناك صوفية على طريقة المتكلمين كالقشيري ونحوه، وآخرون منهم يرون أن شهود ذات الرب مجردة عن الصفات أكمل، فهؤلاء الصوفية معطلة الصفات شرٌّ من المشركين المثبتين للصفات الإلهية؛ فإنه لم يُنكر شيئًا منها أحدٌ من العرب. ينظر: الحموية ص٩٦، الرد على الشاذلي ص٣٩-٤٠، الفتاوى (٨/ ٣٤٧)، الرد على المنطقيين ص٥١٨، والاستقامة (١/ ٨٤).

وكان جهم ينفي الصفات، ويقول بالجبر[1]، فهذا تحقيق قول جهم، لكنه إذا أثبت الأمر والنهي، والثواب والعقاب، فارق المشركين من هذا الوجه، لكنّ جهمًا ومن اتبعه يقول بالإرجاء[2]، فيضعف الأمر والنهي، والثواب والعقاب عنده.

والنجارية[3] والضرارية[4] وغيرهم يقربون من جهم في مسائل القدر والإيمان، مع مقاربتهم له أيضًا في نفي الصفات[5].

---

(١) بيَّن ابن تيمية - رحمه الله - أن جهمًا اشتُهر عنه بدعتان: إحداهما: نفي الصفات. والثانية: الغلو في القدر والإرجاء، فجعل الإيمان مجرد معرفة القلب، وجعل العباد لا فعل لهم ولا قدرة، وهذان مما غلت المعتزلة في خلافه فيهما. ينظر: الفتاوى (٨/ ٢٢٩).

(٢) وقد حكى المؤلف اقتران القدرية بالمرجئة في كلام غير واحد من السلف؛ لأن كلًّا من هاتين البدعتين تفسد الأمر والنهي والوعد والوعيد؛ فالإرجاء يُضعف الإيمان بالوعيد، ويُهوّن الأمر بالفرائض والمحارم، والقدري إن احتج به كان عونًا للمرجئ، وإن كذّب به كان هو والمرجئ قد تقابلا. ينظر: الفتاوى (٨/ ١٠٥)، المنهاج (٣/ ٨٢).

(٣) هم أتباع أبي عبد الله الحسين بن محمد النجار، وقد اختلف فيهم أهل المقالات؛ فالأشعري عدّهم من فرق المرجئة، وعدّهم الشهرستاني والرازي من الجبرية، وابن حزم يراهم أقرب فرق المعتزلة إلى السنة، وجزم ابن تيمية أن النجار رأس مقالة، وهو يخالف المعتزلة في القدر فيثبته، وغير ذلك من أصول المعتزلة. ينظر: مقالات الإسلاميين ص١٣٦، الملل والنحل (١/ ١٠٩، ١١٢-١١٤)، الفصل (٢/ ٨٩)، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص٦٨، درء التعارض (٤/ ١٧٧).

(٤) هم أتباع ضرار بن عمرو القاضي، واختلف فيهم أيضًا أهل المقالات، فمنهم من صنّفهم مع الجبرية كالشهرستاني، ومنهم من صنّفهم مع المعتزلة كابن حزم. ينظر: الملل والنحل (١/ ٩٠)، الفصل (٢/ ٨٩)، (٣/ ٣٢)، (٤/ ٥٥).

(٥) بيَّن ابن تيمية في موضع آخر أنهم يقرون بالقدر، لكنهم في الصفات بين المعتزلة والأشاعرة. ينظر: شرح الأصبهانية ص٤٧٦. قال - رحمه الله -: «ضرار بن عمرو من المثبتين للقدر، لكنه من نفاة الصفات، وكان أقرب إلى الإثبات من المعتزلة والجهمية» درء التعارض (٧/ ٢٤٦).

وقرر ابن تيمية أن قول ضرار في القدر أقرب إلى قول أهل السنة، وأعدل من قول الأشعري، حيث جعل العبد فاعلًا حقيقة، وأثبت استطاعتين (قبل الفعل وهي الشرعية، ومع الفعل وهي الكونية). ينظر: درء التعارض (٧/ ٢٤٧-٢٤٨).

وبيَّن أن النجّارية والضرارية يخالفون المعتزلة في القدر، والأسماء والأحكام، وإنفاذ الوعيد. ينظر: الفتاوى (١٣/ ٩٩ الفرقان بين الحق والبطلان). =

والكُلاَّبية والأشعرية خير من هؤلاء في باب الصفات، فإنهم يثبتون لله الصفات العقلية، وأئمتهم يثبتون الصفات الخبرية في الجملة، كما فصلت أقوالهم في غير هذا الموضع. وأما في باب القدر، ومسائل الأسماء والأحكام فأقوالهم متقاربة(١).

والكُلّابية هم أتباع أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كُلّاب(٢)، الذي سلك الأشعري خلفه، وأصحاب ابن كلاب، كالحارث المحاسبي وأبي العباس القلانسي ونحوهما

= قال - رحمه الله -: «فقول ضرار والنجار وأتباعهما كبرغوث وحفص، وقول بشر المريسي ونحوه من أهل الكلام الذين ذمّهم الشافعي وأحمد وغيرهما من الأئمة، ليس فيه إنكار للقدر، بل فيه إثبات له، وإنما ذمُّوهم لما في قولهم من نفي ما وصف الله به نفسه، مع أن قول النجار وضرار خير من قول المعتزلة، وقولهما في الرؤية يشبه قول من ينفي العلو ويثبت الرؤية من الأشعرية ونحوهم، وأصل كلامهم الذي بنوا عليه نفي ذلك ما تقدم من الأصول الثلاثة، ليس لهم غيرها، وهي: دليل الأعراض، والتركيب، والاختصاص» درء التعارض (٧/ ٢٧٨).

(١) ومراد المؤلِّف هاهنا أن الكُلّابية والأشعرية خيرٌ من النجارية والضرارية والجهمية في باب الصفات؛ لأنهم يثبتون الصفات السبع بالعقل، ويثبتون الصفات الخبرية كالوجه والاستواء على العرش، وأما باب القدر، ومسائل الأسماء والأحكام، فأقوال هذه الطوائف الخمس متقاربة.
وبيَّن المؤلف المراد بمسائل الأسماء والأحكام، فقال: «أي أسماء الدين، مثـل: مسلم ومؤمن، وكافر وفاسق، وفـي أحكام هؤلاء في الدنيا والآخرة» الفتاوى (١٣/ ٣٨ الفرقان بين الحق والبطلان).

(٢) هو عبد الله بن سعيد بن كُلّاب القطّان البصري، إمام أهل الكلام الصفاتية، صنّف في الرد على المعتزلة، ووافق السلف على إثبات صفات الله تعالى بالجملة، وعلوه على خلقه، وبيَّن أن العلو على خلقه يُعلَم بالعقل، لكنّه أنكر الصفات الاختيارية. وهو أول من عُرف في الإسلام بأنه جعل مسمى الكلام هو المعنى فقط، كما أنه أول من عُرف عنه أنه جعل القرآن قديمًا بإطلاق، وليس في طوائف المسلمين من قال: إن الكلام معنى واحد قائم بالمتكلم إلا هو ومن اتبعه. ووضع المعتزلة فيه بعض المثالب ككونه كان نصرانيًّا حيث أثبت الصفات، وعندهم من أثبت الصفات فقد أشبه النصارى، (توفي في حدود سنة ٢٤٠هـ). ينظر: السير (١١/ ١٧٤)، الفتاوى (٤/ ١٤)، (٥/ ٢٩٥، ٣١٧، ٥٥٥)، (٦/ ٥٢٠، ٥٢٨)، (٧/ ١٣٤، ٦٦٢)، (٨/ ١١٥)، (١٢/ ٣٠١)، شرح الأصبهانية ص٣٧٤.

- خير من الأشعرية في هذا وهذا[١]، فكلما كان الرجل إلى السلف والأئمة أقرب كان قوله أعلى وأفضل[٢].

والكرامية[٣] قولهم في الإيمان قول منكر لم يسبقهم إليه أحد[٤]، حيث جعلوا الإيمان قول اللسان، وإن كان مع عدم تصديق القلب، فيجعلون المنافق مؤمنًا، لكنه يخلّد في النار، فخالفوا الجماعة في الاسم دون الحكم[٥]. وأما في الصفات

(١) يعني: أن الكُلّابية خيرٌ من الأشعرية في إثبات الصفات الإلهية، وفي القدر، والأسماء والأحكام، فالكُلّابية يثبتون الصفات الخبرية، ويثبتون علو الله على خلقه، كما أن كلام ابن كُلّاب في القدر موافق لأهل السنة بالجملة، وأما مسائل الأسماء والأحكام فإن ابن كُلّاب على مذهب فقهاء الكوفة كأبي حنيفة. ينظر: شرح الأصبهانية ص٣٢، ٣٧٤، ٣٨٤، النبوات (١/ ٥٧٩-٥٨٠)، الفتاوى (٦/ ٥٢٠)، موقف ابن تيمية من الأشاعرة للمحمود (١/ ٤٤٢-٤٥٢).

(٢) أكد المؤلف هذا المعنى في كتاب آخر، فقال: «الكُلّابية هم مشايخ الأشعرية، فإن أبا الحسن الأشعري إنما اقتدى بطريقة ابن كُلّاب، وابن كُلّاب كان أقرب إلى السلف زمنًا وطريقة» الاستقامة (١/ ١٠٥).

وقال أيضًا: «كلما اشتهر الرجل بالانتساب إلى السنة كانت موافقته لأحمد أشد، ولما كان الأشعري ونحوه أقرب إلى السنة من طوائف من أهل الكلام، كان انتسابه إلى أحمد أكثر من غيره، كما هو معروف في كتبه» درء التعارض (٢/ ٣٠٨).

(٣) أتباع محمد بن كرّام السجستاني (ت ٢٥٥هـ)، وكانت الكرّامية كثيرين بخراسان، ولهم تصانيف، ثم قلّوا وتلاشوا، وهم من فرق المرجئة، ويتفقون على أن الله تعالى جسم، لكن بينهم نزاع في المراد بالجسم.

وقام ابن كرّام بسجستان بنصر مذهب أهل السنة المثبتة للصفات، والقدر، وحبّ الصحابة، وردّ على الجهمية والمعتزلة والرافضة، وهو أعلم بالسنة وأتبع لها من الأشعري، وإن كان يقع منه غلط ومخالفة لمذهب السلف. ينظر: السير (١١/ ٥٢٣)، النبوات (١/ ٥٨٠)، شرح حديث النزول ص٢٥٠، شرح الأصبهانية ص٣٧٨-٣٨٤.

(٤) نص ابن تيمية في غير موضع على شذوذهم بهذا القول، وتفرّدهم به من بين سائر الطوائف. ينظر: النبوات (١/ ٥٨٢)، بيان تلبيس الجهمية (٥/ ٣٥٩)، الفتاوى (٧/ ١٤٠، ١٩٥، ٣٩٤، ٤٧٦)، (١٣/ ٥٦).

(٥) أي: خالفوا أهل السنة في الاسم، حيث سمّوا المنافق مؤمنًا، ووافقوا أهل السنة في الحكم، إذ جعلوا المنافق مخلّدًا في جهنم. =

والقدر، والوعد والوعيد، فهم أشبه من أكثر طوائف الكلام التي في أقوالها مخالفة للسنة(١).

وأما المعتزلة فهم ينفون الصفات، ويقاربون قول جهم، لكنهم ينفون القدر، فهم وإن عظموا الأمر والنهي، والوعد والوعيد، وغلو فيه، فهم يكذِّبون بالقدر، ففيهم نوع من الشرك من هذا الباب(٢).

والإقرار بالأمر والنهي، والوعد والوعيد، مع إنكار القدر، خير من الإقرار بالقدر

=ونبّه ابن تيمية في غير موضع على أن ما يُحكى عنهم من أنهم جعلوا المنافق في الجنة، أنه غلط عليهم، فقال - رحمه الله -: «وأما الكرامية: فلهم في الإيمان قول ما سبقهم إليه أحد؛ قالوا: هو الإقرار باللسان، وإن لم يعتقد بقلبه. وقالوا: المنافق هو مؤمن، ولكنه مخلد في النار.
وبعض الناس يحكي عنهم: أن المنافق في الجنة. وهذا غلطٌ عليهم، بل هم يجعلونه مؤمنًا، مع كونه مخلّدًا في النار؛ فينازعون في الاسم، لا في الحكم» النبوات (١/ ٥٨٢).
وقال في موضع آخر: «وقد حكى بعضهم عنهم أنهم يجعلون المنافقين من أهل الجنة وهو غلط عليهم؛ إنما نازعوا في الاسم لا في الحكم، بسبب شبهة المرجئة في أن الإيمان لا يتبعّض ولا يتفاضل» الفتاوى (٧/ ٢١٦).

(١) أي: أن الكرامية أحسن حالًا وأقرب إلى السنة من سائر الطوائف الكلامية، فإنهم مثبتة للصفات والقدر، وحُبّ الصحابة، ويردون على المعتزلة والرافضة، كما أن قولهم في الإيمان أقل فسادًا من مقالة الجهمية.

(٢) المقصود أن المعتزلة ينفون الصفات، ويثبتون الأسماء، فيقاربون مقالة جهم، لكن لا يُماثلونها؛ لأن جهمًا يُنكر الأسماء والصفات، والمعتزلة تنفي القدر، والجهم على نقيض ذلك، فهو يقول بالجبر - كما تقدم - والمعتزلة تعظّم الشرع والوعد والوعيد، وتغلو فيه، إذ نفوا الإيمان بالكلية عن مرتكب الكبيرة، وخلّدوه في النار، ثم إن قولهم بنفي القدر يُعدّ شركًا؛ لأنهم جعلوا الإنسان يخلق فعل نفسه.
قال ابن تيمية: «القدرية المجوسية الذين يجعلون لله شركاء في خلقه، فيقولون (المجوس): خالق الخير غير خالق الشر، ويقول من كان منهم من ملّتنا (القدرية النفاة): إن الذنوب الواقعة ليست واقعة بمشيئة الله» الفتاوى (٨/ ٢٥٨). وينظر: الفتاوى (٨/ ٤٥٢، ١٠٠)، المنهاج (٣/ ٢٧٨).

مع إنكار الأمر والنهي والوعد والوعيد[1]، ولهذا لم يكن في زمن الصحابة والتابعين من ينفي الأمر والنهي، والوعد والوعيد[2]، وكان قد نبغ فيهم القدرية، كما نبغ فيهم الخوارج الحرورية، وإنما يظهر من البدع أولًا ما كان أخف، وكلما ضعف من يقوم بنور النبوة قويت البدعة[3].

---

(١) أكد ابن تيمية - رحمه الله - هذه الموازنة، فقرر أن المعتزلة من القدرية أصلح من الجبرية والمرجئة ونحوهم في الشريعة علمها وعملها، فإن كلامهم في أصول الفقه، وفي اتّباع الأمر والنهي، خير من كلام المرجئة من الأشعرية وغيرهم، فكلام هؤلاء الجبرية في أصول الفقه قاصر جدًا، وكذلك هم مقصّرون في تعظيم الطاعات والمعاصي، وإن كانوا في أصول الدين أصلح من أولئك المعتزلة، فإنهم يؤمنون من صفات الله وقدرته وخلقه بما لا يؤمن به أولئك. ينظر: الفتاوى (١٦/ ٢٤٢).
كما قرر أن القدرية المحتجّين بالقدر على المعاصي شرّ من القدرية المكذبين بالقدر، وهم أعداء الملل، وأن أكثر ما أوقع الناس في التكذيب بالقدر احتجاج هؤلاء به. وذكر المؤلف أيضًا: أن ملاحظة القدر أوقعت كثيرًا من الصوفية في ترك الشرع. ينظر: المنهاج (٣/ ٢٤-٢٥)، الاستقامة (٢/ ١٣٨).
وجزم بأن الجبرية الذين عطّلوا الشرع أكفر من القدرية الغلاة الذين أنكروا مرتبة العلم والكتاب. ينظر: الفتاوى (٨/ ٢٨٨).
ونص ابن تيمية على أن الآثار المروية في ذم القدرية تتناول من يحتج بالقدر على فعل المعاصي أعظم من تناولها المنكرين للقدر تعظيمًا للأمر، وتنزيها عن الظُّلم. ينظر: المنهاج (٣/ ٨٢)، الفتاوى (٨/ ١٠٢).

(٢) وأكد هذا المعنى في كتاب آخر، فقال: «وهؤلاء أثبتوا القدر، ونفوا الأمر والنهي... وقول هؤلاء شرٌّ من قول المعتزلة، ولهذا لم يكن في السلف من هؤلاء أحد» الفتاوى (١٠/ ١٦٦ العبودية) باختصار.

(٣) بيَّن ابن تيمية ذلك في غير موضع، كما في قوله: «كلما كانت البدعة أشد تأخر ظهورها، وكلما كانت أخف كانت إلى الحدوث أقرب، فلهذا حدث أولًا بدعة الخوارج والشيعة، وثم بدعة القدرية والمرجئة، وكان آخر ما حدث بدعة الجهمية» شرح الأصبهانية ص٦٧٥. وينظر: الفتاوى (٨/ ٤٥٨)، (٢٨/ ٤٨٩)، (١٣/ ٢٢٥ الفرقان بين الحق والبطلان)، بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٤٧٧).
وكما قرر المؤلف أننا كلما ابتعدنا عن زمن النبوة اشتدت البدع، فكذا كلما ابتعدنا عن الدار النبوية (المدينة) فإن البدع تكون أشنع، كما في بدعة تعطيل الصفات التي ظهرت في خراسان. ينظر: الفتاوى (٢٠/ ٣٠١-٣٠٢).

فهؤلاء المتصوفون الذين يشهدون الحقيقة الكونية، مع إعراضهم عن الأمر والنهي شر من القدرية المعتزلة ونحوهم[1]، أولئك يشبَّهون بالمجوس، وهؤلاء يشبَّهون بالمشركين الذين قالوا: ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٤٨]، والمشركون شر من المجوس[2].

(١) طالما قرر ابن تيمية هذا المعنى، وهو أن الصوفية المشركية أو الجبرية المشركية شرٌّ من القدرية النفاة المجوسية، فهؤلاء المتصوفة لما أعرضوا عن الأمر والنهي، ولاحظوا القدر، وجعلوه هو الحقيقة التي تدفع مقتضى الشريعة، وهي الحقيقة الكونية، صاروا بذلك مشابهين للمشركين.
ومعلوم أن هؤلاء المشركين شر ممن جحد القدر من المعتزلة ونحوهم، فهؤلاء الذين يدفعون الأمر والنهي الشرعيين ناظرين إلى الحقيقة الكونية، شر من المعتزلة من هذا الوجه. ينظر: جامع المسائل (٢/ ٨٢). ينظر: الفتاوى أيضًا (٨/ ٣٥٣، ٤٥٣)، (١٠/ ١٦٦)، (١١/ ٤٢٠)، (١٦/ ٢٣٨).
وبيَّن المؤلف في غير موضع أن هؤلاء الجبرية استحالوا مباحية، فإن الإيغال في الجبر يؤول إلى الإباحية والانحلال، وربما أوقعهم في الحلول والاتحاد. ينظر: الفتاوى (٨/ ١٧٩، ٢٣١، ٢٥٦، ٤٥٨)، (١٤/ ١١).

(٢) جزم المؤلف - في غير موطن - أن المشركين شر من المجوس، وعلل ذلك بأن المجوس يُقرّون بالجزية اتفاقًا، وذهب بعض العلماء إلى حِلّ نسائهم وطعامهم، وأما المشركون فالأمة متفقة على تحريم نكاح نسائهم وطعامهم، ومذهب الشافعي وأحمد في المشهور عنه أنهم لا يقرون بالجزية. ينظر: الفتاوى (٨/ ١٠٠).
وقوله هنا: «والمشركون شر من المجوس» قد يُشكل مع تقريره - في عدة مواضع - أن مشركي العرب مُقرّون بربوبية الله تعالى وحده، ومُقرّون بالقدر - كما تقدم - بخلاف المجوس القائلين بإلهين اثنين: إله النور وإله الظُّلمة، ثم إن ابن القيم صرح بأن المجوس شرٌّ من المشركين، فقال عنهم: «وليسوا بأهل كتاب، ولا يصح أنه كان لهم كتاب ورُفع، وهو حديث لا يثبت مثله، ولا يصح سنده... وأهل الأوثان أقرب حالًا من عُبّاد النار، وكان فيهم من التمسك بدين إبراهيم ما لم يكن في عُبّاد النار، بل عُبّاد النار أعداء إبراهيم الخليل» زاد المعاد (٣/ ١٥٤).
ووصفهم بأنهم أخبث الأُمم دينًا ومذهبًا. ينظر: أحكام أهل الذمة (١/ ٩٩). وقال عنهم أيضًا: «هم أخبث بني آدم نِحلة، وأرداهم مذهبًا، وأسوؤهم اعتقادًا» هداية الحيارى ص٢٢٩ ت. محمد الحاج.
فقد يقال: إن مراد المؤلف أن المشركين شرٌّ من المجوس من جهة تعطيلهم الشرع والأمر والنهي، فليسوا شرًّا من المجوس بإطلاق، كما أن المجوس شرّ من المشركين من جهة نفي القدر، وإنكار ربوبية الله المطلقة، ثم إن هذا التبعيض والتقييد والتفصيل هو الذي يوافق مسلك المؤلف في=

فهذا أصل عظيم، على المسلم أن يعرفه؛ فإنه أصل الإسلام الذي يتميز به أهل الإيمان من أهل الكفر[1]، وهو الإيمان بالوحدانية والرسالة: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله.

وقد وقع كثير من الناس في الإخلال بحقيقة هذين الأصلين، أو أحدهما، مع ظنه أنه في غاية التحقيق والتوحيد والعلم والمعرفة، فإقرار المرء بأن الله رب كل شيء ومليكه وخالقه لا ينجيه من عذاب الله إن لم يقترن به إقراره بأنه لا إله إلا الله، فلا يستحق العبادة أحد إلا هو، وأن محمدًا رسول الله، فيجب تصديقه في ما أخبر، وطاعته في ما أمر، فلا بد من الكلام في هذين الأصلين.

الأصل الأول: توحيد الإلهية، فإنه - سبحانه وتعالى - أخبر عن المشركين - كما تقدم - بأنهم أثبتوا وسائط بينهم وبين الله يدعونهم ويتخذونهم شفعاء من دون الله تعالى[2]، قال تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ

=موازناته ومفاضلاته. والله أعلم.

ومما يشهد لذلك: أن المؤلف نبّه بأن الجبرية يوافقون المشركين في بعض قولهم لا في كله، وليسوا مثل المشركين من كل وجه، كما أن القدرية مجوس هذه الأمة يوافقون المجوس في بعض قولهم لا في كله. ينظر: الفتاوى (٨/ ٣٥٤)، (١٦/ ٢٤٦).

(١) تنوعت عبارات المؤلف - في هذه الرسالة - في تأكيد وتعظيم هذا التوحيد، والاحتفاء به، فقد قال - في أول هذا الأصل الثاني -: «ويجب الإيمان بأن الله أمر بعبادته وحده...»، ثم قرر - في ثنايا هذا الأصل -: «أنّ رأس الإسلام مطلقًا شهادة أن لا إله إلا الله...»، وها هو يقول ها هنا: «فهذا أصل عظيم...». وهذا التنويع في التقريرات والعبارات لمسائل التوحيد مسلكٌ قصده المؤلف كما في قوله في آخر جملة من كتابه في التوسل: «فإن التوحيد هو سر القرآن، ولُبّ الإيمان، وتنويع العبارة بوجوه الدلالات من أهم الأمور، وأنفعها للعباد في مصالح المعاش والمعاد» قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة ص٣٠٩ ت. ربيع المدخلي.

(٢) ساق المؤلف هاهنا آيات قرآنية كثيرة في شأن الشفاعة، وقد تحدث عن مسائل الشفاعة في أكثر من كتاب، نورد باختصار طرفًا من تقريراته:

قرر ابن تيمية - رحمه الله - أن الشفاعة سببها توحيد الله وإخلاص الدين والعبادة بجميع أنواعها=

شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللَّهِ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلا فِي الأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى

=له، فكل من كان أعظم إخلاصًا كان أحق بالشفاعة، كما أنه أحق بسائر أنواع الرحمة، فإن الشفاعة: من الله مبدؤها، وعلى الله تمامها، فلا يشفع أحد إلا بإذنه، وهو الذي يأذن للشافع، وهو الذي يقبل شفاعته في المشفوع له.

وإنما الشفاعة سبب من الأسباب التي بها يرحم الله من يرحم من عباده، وأحق الناس برحمته: هم أهل التوحيد والإخلاص له، فكل من كان أكمل في تحقيق إخلاص (لا إله إلا الله) علمًا وعقيدة، وعملًا وبراءة، وموالاة ومعاداة: كان أحق بالرحمة. ينظر: الفتاوى (١٤/ ٤١٤)، شرح الأصبهانية ص٤٣٥.

فالشفاعة المثبتة هي لأهل الإخلاص بإذن الله، وحقيقتها: أن الله هو الذي يتفضّل على أهل الإخلاص والتوحيد، فيغفر لهم بواسطة دعاء الشافع الذي أذن الله له أن يشفع ليُكرمه بذلك. ينظر: الإيمان ص٧٥.

وبيَّن أيضًا أنه لم يسنّ أحد من الأنبياء للخلق أن يطلبوا من الصالحين الموتى، والغائبين، والملائكة، دعاء ولا شفاعة، بل هو أصل الشرك، فإن المشركين إنما اتخذوهم شفعاء، قال تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لا يَضُرُّهُمْ وَلا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلاءِ شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللَّهِ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلا فِي الأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [يونس: ١٨].

وأن هذه الشفاعة التي كان المشركون يثبتونها أبطلها القرآن في غير موضع، وهي كشفاعة المخلوق عن المخلوق بغير إذنه، فإن هذا الشافع شريك للمشفوع إليه، فإنه طلب منه ما لم يكن يريد أن يفعله، فيحتاج لقضاء حق من الشفيع أن يفعله، فالشفيع بغير إذن المشفوع إليه شريك له، والله تعالى لا شريك له، ولهذا قال: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِندَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، فلو شفع أحد بغير إذنه شفاعة نافعة مقبولة كان شريكًا له، وهو - سبحانه - لا يشفع عنده أحد إلا بإذنه. ينظر: الرد على المنطقيين ص٥٢٦، قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة ص١٣، ٢٥٤، قاعدة عظيمة في الفرق بين عبادات أهل الإسلام والإيمان وعبادات أهل الشرك والنفاق ص١٢١-١٢٢، وبيان تلبيس الجهمية (٦/ ٦٠٩).

وبيَّن المؤلف أيضًا أن المخلوق لا يملك الشفاعة بحال، فلا يُتصوّر أن يكون نبيٌّ فمن دونه مالكًا لها، بل هذا ممتنع كما يمتنع أن يكون خالقًا وربًّا. ينظر: الفتاوى (١٤/ ٤٠٦).

كما حكى - رحمه الله - أن بعض الفلاسفة كابن سينا يقرر الشفاعة الشركية أشد مما عند مشركي العرب، وكذلك بعض المتكلمين كأبي حامد الغزالي في فلسفته الإشراقية. ينظر: الرد على الشاذلي ص٥٤، الرد على المنطقيين ص٣٠٦، الصفدية (١/ ٢٠٩).

عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [يونس: ١٨][1]، فأخبر أن هؤلاء الذين اتخذوا هؤلاء الشفعاء مشركون، وقال تعالى عن مؤمن يس: ﴿وَمَا لِيَ لا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٢﴾ أَأَتَّخِذُ مِن دُونِهِ آلِهَةً إِن يُرِدْنِ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لا تُغْنِ عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا وَلا يُنقِذُونِ ﴿٢٣﴾ إِنِّي إِذًا لَّفِي ضَلالٍ مُّبِينٍ ﴿٢٤﴾ إِنِّي آمَنتُ بِرَبِّكُمْ فَاسْمَعُونِ﴾ [يس: ٢٢ - ٢٥]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ [الأنعام: ٩٤]، فأخبر سبحانه عن شفعائهم أنهم زعموا أنهم فيهم شركاء[2]، وقال تعالى: ﴿لَهُم مَّا يَشَاءُونَ عِندَ رَبِّهِمْ ذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ ﴿٣٤﴾ لِيُكَفِّرَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَسْوَأَ الَّذِي عَمِلُوا وَيَجْزِيَهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الزمر: ٣٤، ٣٥]، وقال تعالى: ﴿مَا لَكُم مِّن دُونِهِ مِن وَلِيٍّ وَلا شَفِيعٍ﴾ [السجدة: ٤]، وقال تعالى: ﴿وَأَنذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَن يُحْشَرُوا إِلَى رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُم مِّن دُونِهِ وَلِيٌّ وَلا شَفِيعٌ﴾ [الأنعام: ٥١].

وقد قال تعالى: ﴿مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِندَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ [البقرة: ٢٥٥][3]، وقال تعالى:

---

(١) وهذه الآية تقرر أيضًا أنه لم يكن إشراك العرب بأن جعلوا معبوداتهم خالقة، وإنما شركهم أنهم جعلوا معبوداتهم وسائط وشفعاء عند الله، كما بينه المؤلف في غير موطن. ينظر: المنهاج (٣/ ٣٣٠)، الرد على المنطقيين ص٢٩٣.

ثمّ إن الآية تقرر أن الله بكل شيء عليم، وهو - سبحانه - يعلم الأشياء على ما هي عليه، فما لم يكن موجودًا، فإن الله لا يعلمه موجودًا، فهو - سبحانه - لا يعلم أحدًا يشفع عنده بغير إذنه، فلا يوجد شيء من ذلك الادعاء الذي زعموه. ينظر: درء التعارض (٧/ ١١)، (٥/ ٣٨٣).

(٢) قوله: «فأخبر - سبحانه - عن شفعائهم أنهم زعموا أنهم فيهم شركاء»، فقرر المؤلف هاهنا أن اتخاذ الشفعاء مع الله شرك، وقد فصّل هذا الحكم وبيَّنه في موضع آخر، فقال: «من جعل الملائكة والأنبياء وسائط يدعوهم ويتوكل عليهم ويسألهم جلب المنافع ودفع المضار، مثل أن يسألهم غفران الذنوب وسد الفاقات فهو كافر بإجماع المسلمين» الفتاوى (١/ ١٣٤).

(٣) بيَّن المؤلف المراد بالإذن في الآية، وأن المراد به: الإذن القدري الشرعي، وبيَّن أن النفي في قوله تعالى: ﴿مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِندَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ [البقرة: ٢٥٥] هو نفي يتضمن إثباتًا، فهو يتضمن كمال قدرته وتمام خلقه، وأن غيره لا يؤثّر فيه بوجه من الوجوه، ويتضمن كمال كونه له ما في السموات وما في الأرض،=

﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾ لا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ ﴿٢٧﴾ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦ - ٢٨]، وقال تعالى: ﴿وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِي السَّمَوَاتِ لا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَن يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَن يَشَاءُ وَيَرْضَى﴾ [النجم: ٢٦]، وقال تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ لا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلا فِي الأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ ﴿٢٢﴾ وَلا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ عِندَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾ [سبأ: ٢٢، ٢٣][(١)].

وقد قال تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِهِ فَلا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنكُمْ وَلا تَحْوِيلًا ﴿٥٦﴾ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا﴾ [الإسراء: ٥٦، ٥٧]، قالت طائفة من السلف[(٢)]: كان أقوام يدعون عزيرًا والمسيح والملائكة، فأنزل الله تعالى هذه الآية بيَّن

=ليس له في ذلك شريك ولا ظهير. ينظر: الفتاوى (١٤/ ٣٨٤)، الصفدية (٢/ ٦٤)، شرح الأصبهانية ص٤٣٥.

(١) بيَّن المؤلف معنى هذه الآية، فقال: «تهدّد - سبحانه - من دعا شيئًا من دون الله، وبيَّن أنهم لا ملك لهم مع الله، ولا شركاء في ملكه، وأنه ليس له عون ولا ظهير من المخلوقين، فقطع تعلّق القلوب بالمخلوقات رغبة ورهبة، وعبادة واستعانة، ولم يبق إلا الشفاعة وهي حق، لكن قال الله تعالى: ﴿وَلا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ عِندَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾ [سبأ: ٢٣]» قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة ص٢٢١ ت. المدخلي، وينظر: الرد على المنطقيين ص٥٢٩.

(٢) جاء ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما، ومجاهد، وغيرهما. ينظر: تفسير الطبري (١٤/ ٦٣١)، تفسير ابن كثير (٥/ ٨٨). وأخرج البخاري (٤٧١٤)، ومسلم (٣٠٣٠) عن ابن مسعود رضي الله عنه، أنه قال: «كان ناس من الإنس يعبدون ناسًا من الجن، فأسلم الجن وتمسك هؤلاء بدينهم».
وبيَّن المؤلف في - أكثر من كتاب - أن هذه الآية تتناول كل من دُعي غير الله، وذلك المدعو يبتغي إلى الله الوسيلة - أي: القُربى والزُّلفى - ويرجو رحمة الله ويخاف عذابه، وهذا يدخل فيه الملائكة والأنبياء والصالحون. ينظر: الرد على المنطقيين ص٥٢٩، الفتاوى (١٥/ ٢٢٦)، الرد على البكري ص٢٩١ ت. السهلي.

فيها أن الملائكة والأنبياء يتقربون إلى الله ويرجون رحمته ويخافون عذابه.

ومن تحقيق التوحيد أن يُعلم أن الله - تعالى - أثبت له حقًّا لا يشركه فيه مخلوق(١)، كالعبادة والتوكل والخوف والخشية والتقوى، قال تعالى: ﴿لا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَخْذُولاً﴾ [الإسراء: ٢٢]، وقال تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ الدِّينَ ﴿٢﴾ أَلا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ﴾ [الزمر: ٢، ٣]، وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ الدِّينَ﴾ [الزمر: ١١](٢)، وقال تعالى: ﴿قُلْ أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَأْمُرُونِّي

(١) طالما تحدث المؤلف عن هذه المسألة، وفصّل حقوق الله وحدَه التي لا يشركه فيها أحد، وحقوق الرسل وأتباعهم، كما في قوله: «والله - سبحانه - له حقوق لا يشركه فيها غيره، وللرّسل حقوق لا يشركهم فيها غيرهم، وللمؤمنين على المؤمنين حقوق» الاقتضاء (٢/ ٨٢٥).

وقرر ابن تيمية أن الله تعالى بيَّن على لسان رسوله ﷺ ما يستحقه من الحقوق التي لا تصلح إلا له سبحانه، وما يستحقه الرسول ﷺ من الحقوق، فقال تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴿٨﴾ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلاً﴾ [الفتح: ٨، ٩]، فالإيمان بالله والرسول، والتعزير والتوقير للرسول، والتسبيح بكرة وأصيلا لله وحده.

وقال تعالى: ﴿وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾ [النور: ٥٢]، فجعل الطاعة لله والرسول، والخشية والتقوى لله وحده.

وقال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ﴾ [التوبة: ٥٩]، فجعل الإيتاء لله والرسول؛ لأن المراد به الإيتاء الشرعي، وهو ما أباحه الله على لسان رسوله. وقال تعالى: ﴿وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ﴾، ولم يقل: ورسوله؛ لأن الله وحده كافٍ عبده، كما قال الله تعالى: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ﴾ [الزمر: ٣٦]، ثم دعاهم إلى أن يقولوا: ﴿سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ﴾ [التوبة: ٥٩] فذكر أن ذلك من فضل الله وحده، لم يقل: من فضله وفضل رسوله، ثم ذكر قولهم: ﴿إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ﴾ [التوبة: ٥٩]، ولم يقل: ورسوله، كما قال في الآية الأخرى: ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ ﴿٧﴾ وَإِلَى رَبِّكَ فَارْغَبْ﴾ [الشرح: ٧، ٨]. ينظر: المنهاج (٢/ ٤٤٥-٤٤٧)، السبعينية (بغية المرتاد) ص٥٠٤، الفتاوى (١/ ١٨١، ٢٩٣، ٣٠٦ قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة)، (١٠/ ١٥٤ العبودية).

(٢) أكد ابن تيمية - رحمه الله - على أن إخلاص الدين لله هو الدين الذي لا يقبل الله سواه، وهو الذي بعث به الأولين والآخرين من الرسل، وأنزل به جميع الكتب، واتفق عليه أئمة أهل الإيمان، وهذا هو خلاصة الدعوة النبوية، وهو قطب القرآن الذي تدور عليه رحاه. ينظر: الفتاوى (١٠/ ٤٩)، وقاعدة جليلة ص٢٠ ت. المدخلي. =

أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ ﴿٦٤﴾ وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٦٥﴾ بَلِ اللَّهَ فَاعْبُدْ وَكُن مِّنَ الشَّاكِرِينَ﴾ [الزمر: ٦٤ - ٦٦] وكل من أرسل من الرسل يقول لقومه: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ﴾.

وقد قال تعالى في التوكل: ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [المائدة: ٢٣]، ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ [إبراهيم: ١٢] وقال تعالى: ﴿قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ [الزمر: ٣٨](١)، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ﴾ [التوبة: ٥٩](٢)، فقال في الإيتاء: ﴿مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾، وقال في التوكل: ﴿وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ﴾ ولم يقل:

=ومما يَحسُن نقله في هذا المقام، قول المؤلف: «من تمام نعمة الله على عباده المؤمنين أن ينزل بهم الشدة والضر وما يُلجئهم إلى توحيده فيدعونه مخلصين له الدين، ويرجونه لا يرجون أحدًا سواه، وتتعلق قلوبهم به لا بغيره، فيحصل لهم من التوكل عليه والإنابة، وحلاوة الإيمان، وذوق طعمه، والبراءة من الشرك ما هو أعظم نعمة عليهم من زوال المرض، والخوف، أو الجدب... وأما ما يحصل لأهل التوحيد المخلصين لله الدين فأعظم من أن يُعبر عن كُنهه مقال، أو يستحضر تفصيله بال...» الفتاوى (١٠/ ٣٣٣) باختصار.

(١) ومن تقريرات ابن تيمية في شأن التوكل، قوله: «اعتماده على المخلوق وتوكله عليه يوجب الضرر من جهته، فإنه يخذل من تلك الجهة، وهو أيضًا معلوم بالاعتبار والاستقراء، ما علّق العبد رجاءه وتوكله بغير الله إلا خاب من تلك الجهة، ولا استنصر بغير الله إلا خُذل، وقد قال تعالى: ﴿وَاتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِّيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا كَلَّا سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا﴾ [مريم: ٢٨]» الفتاوى (١/ ٢٩). وينظر: الفتاوى (١٠/ ١٩٤ العبودية).

(٢) بيَّن المؤلف معنى هذه الآية في غير موطن، وخلاصة ذلك: أن الآية ذكرت الرضا بما آتاه الله ورسوله؛ لأن الرسول هو الواسطة بيننا وبين الله في تبليغ أمره ونهيه، وأن هذا الإيتاء هو الإيتاء الشرعي، فلا يباح إلا ما أباحه الله والرسول، وليس لأحد أن يأخذ من الأموال إلا ما أحلّه الله ورسوله. والأموال المشتركة كمال الفيء والغنيمة والصدقات عليه أن يرضى بما آتاه الله ورسوله منها، وهو مقدار حقه لا يطلب زيادة على ذلك، ثم جعل الفضل لله وحده، ولم يقل: «وفضل رسوله»، فقال: ﴿إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ﴾ [التوبة: ٥٩] فجعل الرغبة إلى الله وحده دون ما سواه، كما قال تعالى: ﴿وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَب﴾ [الشرح: ٨]. ينظر: الاقتضاء (٢/ ٨٢٧)، قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة ص٢٢٠، المنهاج (٢/ ٤٤٧).

ورسوله، لأن الإيتاء هو الإعطاء الشرعي، وذلك يتضمن الإباحة والإحلال الذي بلغه الرسول، فإن الحلال ما حلله، والحرام ما حرمه، والدين ما شرعه، قال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]. وأما الحسب فهو الكافي، والله وحده كافٍ عبده، كما قال تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ [آل عمران: ١٧٣][(١)]، فهو وحده حسبهم كلهم.

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ٦٤] أي: حسبك وحسب من اتبعك من المؤمنين هو الله، فهو كافيكم كلكم. وليس المراد أن الله والمؤمنين حسبك، كما يظنه بعض الغالطين، إذ هو وحدَه كافٍ نبيه وهو حسبه، ليس معه من يكون هو وإياه حسبًا للرسول[(٢)]. وهذا في اللغة كقول الشاعر:

(١) فالتوكل على الله يجلب المنافع كما في آية: ﴿وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ﴾ [التوبة: ٩٥]، ويدفع المضارّ، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ ﴿١٧٣﴾ فَانقَلَبُوا بِنِعْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ لَّمْ يَمْسَسْهُمْ سُوءٌ﴾ [آل عمران: ١٧٣، ١٧٤]. ينظر: الفتاوى (١٠/ ٣٦).

(٢) قرر ابن تيمية هذا المعنى للآية في غير موضع، وغلّط من ظنّ أن الله والمؤمنين حسبك، بل قرر أن مقالة: إن الله والمؤمنين حسبك؛ تستلزم الكفر، فقال - رحمه الله -: «قوله: ﴿حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ٦٤]، معناه: أن الله حسبك وحسب من اتبعك من المؤمنين، فهو وحده كافيك وكافي من معك من المؤمنين... وقد ظنّ بعض الغالطين أن معنى الآية: أن الله والمؤمنين حسبك، ويكون: ﴿وَمَنِ اتَّبَعَكَ﴾ رفعًا عطفًا على الله، وهذا خطأ قبيح مستلزم للكفر؛ فإن الله وحده حسب جميع الخلق. كما قال تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ [آل عمران: ١٧٣] أي: الله وحده كافينا كلنا.
والتحسّب هو التوكل على الله وحده، فلهذا أُمروا أن يقولوا: حسبنا الله، ولا يقولوا: ورسوله. فإذا لم يجز أن يكون الله ورسوله حسب المؤمن، كيف يكون المؤمنون مع الله حسبًا لرسوله؟!
وأيضًا فالمؤمنون محتاجون إلى الله، كحاجة الرسول إلى الله، فلا بد لهم من حسبهم، ولا يجوز أن يكون معونتهم وقوتهم من الرسول، وقوة الرسول منهم؛ فإن هذا يستلزم الدَّور، بل قوّتهم من الله، وقوة الرسول من الله، فالله وحدَه يخلق قوّتهم، والله وحدَه يخلق قوة الرسول» المنهاج (٧/ ٢٠١-٢٠٥) باختصار. ينظر: الفتاوى (١/ ٣٠٦ قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة)،=

فحسبك والضحاكَ سيف مهند

وتقول العرب: حسبك وزيدًا درهم، أي يكفيك وزيدًا جميعًا درهم.

وقال في الخوف والخشية والتقوى: ﴿وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾ [النور: ٥٢] فأثبت الطاعة لله وللرسول، وأثبت الخشية والتقوى لله وحده، كما قال نوح عليه السلام: ﴿إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٢﴾ أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ﴾ [نوح: ٢، ٣] فجعل العبادة والتقوى لله وحده، وجعل الطاعة للرسول، فإنه من يطع الرسول فقد أطاع الله.

وقال تعالى: ﴿فَلا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [المائدة: ٤٤]، وقال تعالى: ﴿فَلا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٧٥]، وقال الخليل عليه السلام: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالأَمْنِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام: ٨١][1]، قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨٢].

وفي الصحيحين[2] عن ابن مسعود - رضي الله عنه - أنه قال: لما نزلت هذه الآية شقّ ذلك على أصحاب رسول الله ﷺ وقالوا: أيّنا لم يظلم نفسه؟ فقال النبي

=(١٠/ ١٥٤ العبودية)، جامع المسائل (٤/ ٢٩٨)، قاعدة عظيمة في الفرق بين عبادات أهل الإسلام والإيمان وعبادات أهل الشرك والنفاق ص١٨.

(١) قرر المؤلف أن أصل كل خير في الدنيا والآخرة الخوف من الله، واستدل بقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الأَلْوَاحَ وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٤]، فأخبر أن الهدى والرحمة للذين يرهبون الله. ينظر: الإيمان ص١٧.

وبيّن أن هذه الآية: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ﴾ [الأنعام: ٨١] آية عظيمة تنفع المؤمن الحنيف في مواضع؛ فإن الإشراك في هذه الأمة أخفى من دبيب النمل، دع جليله... ينظر: الفتاوى (١/ ٩٧).

(٢) البخاري (٣٣٦٠، ٣٤٢٨، ٣٤٢٩)، ومسلم (١٢٤).

ﷺ: «إنما هو الشرك، ألم تسمعوا إلى قول العبد الصالح: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]»(١)، وقال تعالى: ﴿وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾ [البقرة: ٤٠]، ﴿وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ﴾ [البقرة: ٤١].

ومن هذا الباب أن النبي ﷺ كان يقول في خطبته: «من يطع الله ورسوله فقد رشد، ومن يعصهما فإنه لا يضر إلا نفسه ولن يضر الله شيئًا»(٢)، وقال: «لا تقولوا: ما شاء الله وشاء محمد، ولكن قولوا: ما شاء الله ثم شاء محمد»(٣). ففي الطاعة قرن اسم الرسول باسمه بحرف (الواو)، وفي المشيئة أمر أن يجعل ذلك بحرف (ثم)، وذلك لأن طاعة الرسول طاعة لله، فمن يطع الرسول فقد أطاع الله، وطاعة الله طاعة للرسول. بخلاف المشيئة، فليست مشيئة أحد من العباد مشيئة لله، ولا مشيئة الله مستلزمة لمشيئة العباد، بل ما شاء الله كان وإن لم يشأ الناس، وما شاء الناس لم يكن إلا أن يشاء الله(٤).

---

(١) وضح المؤلف معنى هذا الحديث، فقال: «فمن سَلِم من أجناس الظلم الثلاثة (الشرك، وظلم الإنسان لغيره، وظلمه لنفسه) كان له الأمن التام، والاهتداء التام، ومن لم يسلم من ظلمه نفسه، كان له الأمن والاهتداء مطلقًا، ويحصل له من نقص الأمن والاهتداء، بحسب ما نقص من إيمانه بظلمه لنفسه، وليس مراد النبي ﷺ، بقوله: «إنما هو الشرك» أن من لم يُشرك الشرك الأكبر يكون له الأمن التام، والاهتداء التام، فإن أحاديثه الكثيرة مع نصوص القرآن تبين أن أهل الكبائر مُعرّضون للخوف...» الإيمان ص٧٨-٧٩.

(٢) أخرجه أبو داود (١٠٩٧، ٢١١٩)، والشاشي في مسنده (٨٠٦)، والبيهقي في السنن الكبرى (٥٨٠٣، ١٣٨٣٠)، الدعوات الكبير (٥٦٠) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه. وصححه الألباني في الكلم الطيب ص١٥٩.

(٣) أخرجه ابن ماجه (٢١١٨)، وأحمد (٢٣٢٦٥)، والدارمي (٢٧٤١) من حديث حذيفة بن اليمان رضي الله عنه. وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (١٣٧)، والمشكاة (٤٧٧٨).

(٤) وبهذا يتضح سر التفريق بين الحديثين، ففي الأول طاعة الرسول هي طاعة الله، فالعطف بين متلازمين، وفي الحديث الثاني: ليست مشيئة أي مخلوق هي مشيئة الرب، فلا تلازم بينهما. ففي العطف بالواو تشريك في اللفظ. ينظر: الفتاوى (١٠/ ٢٦٦)، جامع المسائل (٥/ ١١٨)، إعلام الموقعين (٣/ ١٤٦).

الأصل الثاني: حق الرسول ﷺ[1]، فعلينا أن نؤمن به، ونطيعه، ونتبعه، ونرضيه، ونحبه، ونسلم لحكمه[2]، وأمثال ذلك[3]، قال تعالى: ﴿مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]، وقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَن يُرْضُوهُ إِن كَانُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة:

---

(١) احتفى ابن تيمية - بطبيعة الحال - بشأن الرسالة المحمدية، وأنها أعظم نعمة على الإطلاق، فقال: «من استقرأ أحوال العالم تبين له أن الله لم ينعم على أهل الأرض نعمة أعظم من إنعامه بإرساله ﷺ» الجواب الصحيح (٣/ ٢٤٥ ط. المدني).
وقال أيضًا: «الرسالة الضرورية للعباد، لا بد لهم منها، وحاجتهم إليها فوق حاجتهم إلى كل شيء، والرسالة روح العالم، ونوره وحياته، فأيّ صلاح للعالم إذا عُدم الروح والحياة والنور، والدنيا مظلمة ملعونة إلا ما طلعت عليه شمس الرسالة» الفتاوى (١٩/ ٩٣).

(٢) ومما حرره المؤلف في شأن حقوق نبينا محمد ﷺ قوله: «من لم يؤمن به ﷺ فهو كافر مستحق لعذاب الله، مستحق للجهاد، وهو مما أجمع أهل الإيمان بالله ورسوله عليه» الجواب الصحيح (١/ ١٢٦ ط. المدني).
وبيَّن أنه قد ضمن لكل من أطاع الرسول أن يهديه وينصره، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا﴾ [النور: ٥٤]، فمن خالف أمر الرسول استحق العذاب، ولم يُغن عنه أحدٌ من الله شيئًا. ينظر: الفتاوى (٢٧/ ٤٣٦)، نظرية العقد ص١٥٠.
وبيَّن المؤلف أن الله أوجب لنبينا محمد ﷺ على القلب واللسان والجوارح حقوقًا زائدة على مجرد التصديق بنبوته، وأمر بتعزيزه وتوقيره، كما قال تعالى: ﴿وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ﴾ [الفتح: ٩]، والتعزير: اسم جامع لنصره وتأييده ومنعه عن كل ما يؤذيه، والتوقير: اسم جامع لكل ما فيه سكينة وطمأنينة من الإجلال والإكرام. ينظر: الصارم المسلول (٢/ ٣٩٤)، (٣/ ٨٠١)، الاقتضاء (٢/ ٨٣٥)، السبعينية (بغية المرتاد) ص٤٩٥، ٥٠٧، جامع الرسائل (١/ ٢٧٣).

(٣) تحدث ابن تيمية عن حقوق نبينا محمد ﷺ، وبسطها في عدة مواضع، وبيَّن - رحمه الله - التلازم بين أصلي التوحيد والاتباع، فقال: «قد قال تعالى لنبيه ﷺ: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴿٤٥﴾ وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُّنِيرًا﴾ [الأحزاب: ٤٥، ٤٦] فأخبره أنه أرسله داعيًا إليه بإذنه؛ فمن دعا إلى غير الله فقد أشرك، ومن دعا إليه بغير إذنه فقد ابتدع، والشرك بدعة، والمبتدع يؤول إلى الشرك، ولم يوجد مبتدع إلا وفيه نوع من الشرك، كما قال تعالى: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَٰهًا وَاحِدًا ۖ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣١]، وكان من إشراكهم بهم: أنهم أحلوا لهم الحرام فأطاعوهم، وحرموا عليهم الحلال فأطاعوهم» الاقتضاء (٢/ ٨٣٥). ينظر: الصارم المسلول (/ ٨٦-٨٧)، الرد على البكري ص٢٦٨، الفتاوى (١٨/ ٥٥)، جامع المسائل (٤/ ٢٩٦-٢٩٩).

٦٢](١)، وقال تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ﴾ [التوبة: ٢٤](٢)، وقال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥](٣)، وقال تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ [آل عمران: ٣١]، وأمثال ذلك.

---

(١) بيَّن المؤلف وجه توحيد الضمير في قوله تعالى: ﴿أَحَقُّ أَن يُرْضُوهُ﴾ [التوبة: ٦٢]، فقال: «إن الضمير في قوله: ﴿أَحَقُّ أَن يُرْضُوهُ﴾ إن عاد إلى الله، فإرضاؤه لا يكون إلا بإرضاء الرسول، وإن عاد إلى الرسول، فإنه لا يكون إرضاؤه إلا بإرضاء الله، فلما كان إرضاؤهما لا يحصل أحدهما إلا مع الآخر، وهما يحصلان بشيء واحد، والمقصود بالقصد الأول إرضاء الله، وإرضاء الرسول تابع، وحّد الضمير في قوله: ﴿أَحَقُّ أَن يُرْضُوهُ﴾ [التوبة: ٦٢]» المنهاج (٨/ ٤٩١).

(٢) تحدث المؤلف عن هذه الآية في غير موضع، وبيَّن أن من كانت محبوباته أحبَّ إليه من الله ورسوله والجهاد في سبيله فهو من أهل الوعيد، وقرر - كما جاء في الأدلة - أن من حقّه ﷺ أن يكون أحبَّ إلى المؤمن من نفسه وولده وجميع الخلق، وأن محبة رسول الله وجبت لمحبة الله كما في قوله تعالى: ﴿أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [التوبة: ٢٤]. ينظر: الفتاوى (٢٨/ ٤٧١).

(٣) مما سطّره المؤلف بشأن هذه الآية: «فلما نفى الإيمان حتى توجد هذه الغاية، دل على أن هذه الغاية فرض على الناس، فمن تركها كان من أهل الوعيد، لم يكن قد أتى بالإيمان الواجب الذي وعد أهله بدخول الجنة بلا عذاب» الإيمان ص٣٤.

وقرر المؤلف أن كل من خرج عن السنة فقد أقسم الله بنفسه المقدسة أنه لا يؤمن حتى يرضى بحكم رسول الله ﷺ في جميع ما يشجر بينهم. ينظر: الفتاوى (٢٨/ ٤٧١).

فصل

إذا ثبت هذا فمن المعلوم أنه يجب الإيمان بخلق الله وأمره: بقضائه وشرعه.

وأهل الضلال الخائضون في القدر انقسموا إلى ثلاث فرق[1]: مجوسية، ومشركية، وإبليسية.

فالمجوسية، الذين كذّبوا بقدر الله، وإن آمنوا بأمره ونهيه، فغلاتهم أنكروا العلم والكتاب، ومقتصدتهم أنكروا عموم مشيئة الله وخلقه وقدرته، وهؤلاء هم المعتزلة

---

(١) حكى ابن تيمية أقوال الخائضين في القدر، في عدة مواضع، وقرر أن أصل ضلال القدرية والجبرية أنهم ظنوا أن القدر يناقض الشرع، فصاروا حزبين: حزب يعظم الشرع والأمر والنهي، والوعد والوعيد، ويكذّب بالقدر وينفيه، أو ينفي بعضه. وحزب يغلّب القدر فينفي الشرع في الباطن، أو ينفي حقيقته، ويقول: لا فرق بين ما أمر الله به، وما نهى عنه في نفس الأمر، الجميع سواء، وكذلك أولياؤه وأعداؤه؛ فهؤلاء الجبرية نفوا حكمته وعدله، وأولئك القدرية النفاة نفوا قدرته ومشيئته. ينظر: الفتاوى (١٣/ ٢١١-٢١٣ الفرقان بين الحق والبطلان)، (٨/ ٢٥٦)، وجامع المسائل (٣/ ٢١٣ قاعدة شريفة في الرضا الشرعي).

قال - رحمه الله -: «إن من أقر بالأمر والنهي، والوعد والوعيد، وفعل الواجبات وترك المحرمات، ولم يقل: إن الله خلق أفعال العباد، ولا يقدر على ذلك، ولا شاء المعاصي، هو قد قصد تعظيم الأمر، وتنزيه الله عن الظلم، وإقامة حجة الله على نفسه، لكن ضاق عَطَنُه فلم يُحسن الجمع بين قدرة الله التامة ومشيئته العامة وخلقه الشامل، وبين عدله وحكمته، وأمره ونهيه، ووعده ووعيده، فجعل لله الحمد، ولم يجعل له تمام الملك.

والذين أثبتوا قدرته ومشيئته وخلقه، وعارضوا بذلك أمره ونهيه، ووعده ووعيده، شرّ من اليهود والنصارى...

والمنكرون للقدر وإن كانوا في بدعة؛ فالمحتجون به على الأمر أعظم بدعة، وإن كان أولئك يشبهون المجوس، فهؤلاء يشبهون المشركين المكذبين للرسل» المنهاج (٣/ ٧٧) باختصار.

فعقول الفريقين لم تستوعب الإيمان بالقدر والشرع جميعًا، فظنوا أنه لا يمكن الإيمان بالقدر والشرع معًا، وتوهموا أن القدر يعارض الشرع، فأقرّت القدرية بالشرع وأنكرت القدر، وأما الجبرية فأقرّت بالقدر وعطّلت الشرع. ينظر: الفتاوى (٢/ ٣٠٢ الحجج العقلية)، (٨/ ١٠٧، ٢٢٨، ٣٤٠، ٤٢٩، ٤٥٠، ٤٥٧، ٤٦٠، ٥٢١)، (١٠/ ٧١٨)، (١١/ ٢٩ مسألة في الفقر والتصوف).

ومن وافقهم[1].

والفرقة الثانية: المشركية، الذين أقروا بالقضاء والقدر، وأنكروا الأمر والنهي[2]، قال الله تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٤٨][3] فمن احتج على تعطيل الأمر والنهي بالقدر فهو من هؤلاء،

(١) قسّم ابن تيمية - في سائر كتبه - القدرية إلى غلاة يُنكرون العلم والكتاب، وهؤلاء كفّرهم الأئمة كمالك والشافعي وأحمد. والقسم الآخر: مقتصدة القدرية الذين يُقرّون بتقدم العلم والكتاب، وينكرون عموم مشيئته وخلقه، وهؤلاء مبتدعة ضُلّال وليسوا كُفّارًا.
وبيَّن ابن تيمية أن بدعة القدرية ظهرت في آخر عصر الصحابة بعد موت معاوية رضي الله عنه.
ينظر: الإيمان ص٣٦٤، ٣٦٨، ٣٦٩، الفتاوى (٨/ ٢٢٨، ٤٥٠).

(٢) وضح المؤلف أن هؤلاء الجبرية زعموا أن القدر يوافق الشرع، وآل أمرهم إلى تعطيل الشرع، والقول بالإباحة وإسقاط الواجبات، ثم استحالوا إلى القول بوحدة الوجود، وبيَّن المؤلف أن الجبرية ظهرت في آخر التابعين، وأما المباحية المسقطين للأمر والنهي فحدثوا بعد ذلك، وجزم المؤلف بأن هؤلاء المسقطين للشرع أكفر من اليهود والنصارى. ينظر: الفتاوى (٨/ ٩٩، ٢٥٦، ٢٦٢، ٢٨٨، ٤٥٨).

(٣) بيَّن ابن تيمية أن المشركين لما قالوا: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٤٨]، قال الله تعالى لهم: ﴿قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾ قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٨، ١٤٩]، فإن هؤلاء المشركين يعلمون بفطرتهم وعقولهم أن هذه الحجة داحضة باطلة، فإن أحدهم لو ظلم الآخر ماله، أو فجر بامرأته، فنهاه الناس عن ذلك، فقال: لو شاء الله لم أفعل هذا، لم يقبلوا منه هذه الحجة، ولا هو يقبلها من غيره، وإنما يحتج بها المحتج دفعًا للوم بلا وجه، فقال الله لهم: هل عندكم من علم فتخرجوه لنا بأن هذا الشرك والتحريم من أمر الله، وأنه ينبغي فعله... فعمدتهم في نفس الأمر ظنّهم وخرصهم، ليس عمدتهم في نفس الأمر كون الله شاء ذلك وقدّره، فإن مجرد المشيئة والقدر لا يكون عمدة لأحد في الفعل، ولا حجة لأحد على أحد، ولا عذرًا لأحد؛ إذ الناس كلهم مشتركون في القدر، فلو كان هذا حجة وعمدة، لم يحصل فرق بين العادل والظالم، والصادق والكاذب، والبر والفاجر، ولم يكن فرق بين ما يُصلح الناس من الأعمال وما يفسدهم، وما ينفعهم وما يضرهم.
وهؤلاء المشركون المحتجون بالقدر على ترك ما أرسل الله به رسله من توحيده والإيمان به، لو احتجّ به بعضهم على بعض في إسقاط حقوقه ومخالفة أمره لم يقبله منه، بل كان هؤلاء المشركون يذمّ بعضهم بعضًا، ويعادي بعضهم بعضًا، ويقاتل بعضهم بعضًا على فعل ما يرونه تركًا لحقّهم أو ظلمًا. ينظر: المنهاج (٣/ ٥٦-٥٧)، الفتاوى (٢/ ٣٢٤)، (٨/ ٢٥٦).

وهذا قد كثر فيمن يدّعي الحقيقة من المتصوفة[1].

والفرقة الثالثة: الإبليسية، وهم الذين أقروا بالأمرين، لكن جعلوا هذا تناقضًا من الرب سبحانه وتعالى، وطعنوا في حكمته وعدله[2]، كما يُذكر مثل ذلك عن إبليس مقدمهم، كما نقله أهل المقالات، ونقل عن أهل الكتاب[3].

والمقصود أن هذا مما يقوله أهل الضلال، وأما أهل الهدى والفَلاح فيؤمنون بهذا وهذا[4]، فيؤمنون بأن الله خالق كل شيء وربه ومليكه، ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وهو على كل شيء قدير، أحاط بكل شيء علمًا، وكل شيء أحصاه في كتاب مبين.

ويتضمن هذا الأصل من إثبات علم الله، وقدرته، ومشيئته، ووحدانيته، وربوبيته، وأنه خالق كل شيء وربه ومليكه ما هو من أصول الإيمان.

---

(١) ذكر ابن تيمية ذلك في غير موضع، ومنها قوله - رحمه الله -: «وأكثر ما يُبتلى به السالكون أهل الإرادة والعامة في هذا الزمان، هي القدرية المشركية، فيشهدون القدر، ويُعرضون عن الأمر» الاستقامة (٢/ ١٣٩). وينظر: الفتاوى (٨/ ١٠٠)، (١٠/ ٧١٨)، المنهاج (٣/ ٧٦).

(٢) فهؤلاء لما أقرّوا بالأمر والقدر، وطعنوا في عدل الله وحكمته، كانوا أشباهًا لإبليس، وبيَّن ابن تيمية أن هذه الفرقة كثيرة في أهل الأقوال والأفعال من سُفهاء الشُّعراء ونحوهم من الزنادقة كأبي العلاء المعرّي وغيره. ينظر: الفتاوى (٨/ ١١٤، ٢١٣، ٢٦٠)، (١٦/ ٢٣٩)، جامع الرسائل (١/ ١٢٥). كما قرر ابن القيم - رحمه الله - أن كثيرًا من هؤلاء القدرية الإبليسية والمشركية منسلخ عن الشرع، عدو لله ورسله، لا يقر بأمر ولا نهي. ينظر: طريق الهجرتين ص٨٧.

(٣) قول المؤلف ها هنا: «كما يذكر مثل ذلك عن إبليس مقدمهم...»، قد بينه المؤلف - في موضع آخر - وحكى أن الشهرستاني ذكر أن إبليس ناظر الملائكة في ذلك معارضًا لله في قدره وشرعه، وليس لهذه المناظرة إسناد يُعتمد عليه، ويُشبه أن تكون من وضع الكذابين بالقدرة، والشهرستاني نقلها من كتب المقالات التي تنقل من كتب المعتزلة، فإنهم من أكثر الطوائف وأوّلها تصنيفًا في هذا الباب، ومقصودهم الرد على المثبتين للقدر، يقولون: إن حجة الله على خلقه لا تتم إلا بالتكذيب بالقدر. ينظر: المنهاج (٦/ ٣٠٧)، الفتاوى (٨/ ١١٥) باختصار، مختصر الصواعق المرسلة (١/ ٢٩٦).

(٤) أي: يؤمنون بالقدر وبالشرع معًا، ومن الشرع القيام بالأسباب وتحقيقها، فالقدر هو نظام التوحيد، والإتيان بالأسباب التي توصل إلى خيره وتحجره عن شره هو نظام الشرع، كما حرره ابن القيم في شفاء العليل ص٥٧.

ومع هذا لا ينكرون ما خلقه الله من الأسباب، التي يخلق بها المسببات، كما قال تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾ [الأعراف: ٥٧] وقال تعالى: ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ﴾ [المائدة: ١٦] وقال تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦] فأخبر أنه يفعل بالأسباب(١).

---

(١) قرر ابن تيمية أن أهل السنة يثبتون الأسباب خلافًا لمن أنكرها، لكنهم لا يجعلونها مبدعة أو مستقلة في حصول المطلوب؛ إذ كل سبب له شريك، وله ضد، فإن لم يعاونه شريكه، ولم يصرف عنه ضده، لم يحصل مسببه. ينظر: الفتاوى (٨/ ١٦٧).

قال - رحمه الله -: «إن جمهور المسلمين يقولون بالحق الذي دل عليه المنقول والمعقول، فيقولون: إن أفعال العباد مخلوقة لله مفعولة له، وهي فعل للعباد حقيقة لا مجازًا، وهم يثبتون ما لله في خلقه وأمره من الأسباب والحكم، وما جعله الله في الأجسام من القوى والطبائع في الحيوان وفي الجماد، لكنهم مع إثباتهم للأسباب والحكم، لا يقولون بقول الطبائعية من الفلاسفة وغيرهم، بل يقولون: إن الله خالق كل شي، وربه ومليكه، وأنه ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وأنه لا حول ولا قوة إلا به، ويعلمون أن الأسباب هي مخلوقة لله بمشيئته وقدرته، ولا تزال مفتقرةً إلى الله، لا يقولون: إنها معلولة له، أو متولدة عنه، كما يقوله الفلاسفة. ولا أنها مستغنية عنه بعد الإحداث، كما يقوله من يقوله من أهل الكلام، بل كل ما سوى الله تعالى دائم الفقر والاحتياج إليه، لا يحدث ولا يبقى إلا بمشيئته القديمة، فما كان بالأسباب فالله خالقه وخالق سببه جميعًا، ويقولون مع هذا: إن الأسباب التي خلقها ليس فيها ما يستقل بالتأثير في شيء من الأشياء، بل لا بد له من أسباب أُخر تعاونه وتشاركه، وهو مع ذلك له معارضات وموانع تعارضه وتدافعه» الصفدية (١/ ١٥٤-١٥٥).

فأهل السنة وسط في باب الأسباب بين من عطّلها وأنكرها، ومن غلا فيها وجعلها مستقلة بحصول المطلوب. ينظر: الصفدية (١/ ١٥٨، ٢١٦)، درء التعارض (٩/ ٢٩، ٣٣٨-٣٤٠)، المنهاج (١/ ٤٠٠)، (٣/ ٢٦٨)، شرح الأصبهانية ص٤٦٢، السبعينية (بغية المرتاد) ص٢٦٢، الفتاوى (٢/ ٣٥)، (٨/ ١٧٥)، (٢٠/ ١٨١).

كما بيَّن ابن تيمية أن أول من أنكر الأسباب والطبائع هو: الجهم بن صفوان. ينظر: جامع المسائل (٣/ ٢٢٢). ومقصود ابن تيمية بمنكري الأسباب هاهنا: طوائف من أهل الكلام كالجهم بن صفوان، وأبي الحسن الأشعري، وأما الفلاسفة فهم الذين يزعمون أن الأسباب مبدعة، وأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد. ينظر: شرح الأصبهانية ص١٦٨، الصفدية (١/ ١٤٧، ١٥٥)، المنهاج (٣/ ١١٢)، الرد على المنطقيين ص٢١٤، ٢١٨، جامع الرسائل (٢/ ٢١٤-٢١٥ قاعدة في المحبة).

ومن قال: يفعل عندها لا بها، فقد خالف ما جاء به القرآن[1]، وأنكر ما خلقه الله من القوى والطبائع، وهو شبيه بإنكار ما خلقه الله من القوى التي في الحيوان، التي يفعل الحيوان بها مثل قدرة العبد.

كما أن من جعلها هي المبدعة لذلك فقد أشرك بالله[2]، وأضاف فعله إلى غيره، وذلك أنه ما من سبب من الأسباب إلا وهو مفتقر إلى سبب آخر في حصول مسببه، ولا بد له من مانع يمنع مقتضاه إذا لم يدفعه الله عنه، فليس في الوجود شيء واحد يستقل بفعل شيء إلا الله وحده، قال تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الذاريات: ٤٩] أي: فتعلمون أن خالق الأزواج واحد[3].

---

(١) قوله: «ومن قال يفعل عندها لا بها، فقد خالف ما جاء به القرآن...»، وضح المؤلف هذه المسألة في مواضع عديدة، وبيَّن أن منكري الأسباب يقولون: لا ينبغي للإنسان أن يقول: إنه شبع بالخبز، بل يقول: شبعت عنده، فإن الله يخلق الشِّبَع عند هذا الخبز المقترن عادةً لا بها، وهذا خلاف الكتاب والسنة والعقل والحسّ، فمن المعلوم شرعًا وعقلًا وحسًّا أن الخبز سبب الشِّبَع، لكن معطلة الأسباب لا يثبتون باء السببية، ولا يثبتون لام التعليل، ولا لام (كي). وإنما يعرفون باء المصاحبة، ولام العاقبة والصيرورة. وهم بذلك أنكروا ما خلق الله من القوى التي بها يُعقل ويُبصر، وجحدوا ما في خلق الله وشرعه من الأسباب، ولم يجعلوا في النار قوة تمتاز بها عن التراب تحرق بها. ينظر: الفتاوى (٨/ ٤٤، ١٣٧، ١٧٥، ١٨٧، ٤٠٠)، السبعينية (بغية المرتاد) ص٢٦٢، الصفدية (٢/ ٢٥٨).

(٢) وضح المؤلف أن هؤلاء القائلين بأن الأسباب مبدعة هم غلاة في الأسباب، حيث يجعلونها موجبة لمسبباتها بإطلاق، أو يظنون أنها علل تامة ومقتضية وسبب تام، وقد يجعلون قوى الجسم الطبيعية مستقلة بحصول المطلوب، وهم الفلاسفة والطبائعيون والمنجمون. ينظر: الصفدية (١/ ١٥٥)، جامع الرسائل (٢/ ٢١٥)، الفتاوى (٨/ ١٣٢، ١٧٥).

وجعل ابن القيم القدرية من الغلاة في الأسباب، حيث زعمت القدرية أن السبب أو الشرط موجب للفعل. ينظر: شفاء العليل ص٣٠٤.

(٣) حكى ابن تيمية في موضع آخر هذا التفسير عن مجاهد بن جبر. ينظر: الرد على المنطقيين ص٢١٨. وينظر: تفسير ابن أبي حاتم (١٠/ ٣٤٢٤)، تفسير ابن كثير (٨/ ٣٩٢).

وبالنظر إلى تقريرات ابن تيمية بشأن هذه الآية، يمكن أن يقال: إن في هذه الآية ردًّا على الفلاسفة من وجهين: =

ولهذا من قال: إن الله لا يصدر عنه إلا واحد[1] لأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد،

=أحدهما: أن كل صادر في الوجود فهو عن اثنين فصاعدًا، فلا حادث من المخلوقات إلا عن أصلين، كالولد بين أبوين، والتسخين، والتبريد، والاحتراق، والإغراق، وغير ذلك، لا بد فيه من اثنين. ينظر: شرح الأصبهانية ص٤٦٥، الصفدية (١/ ٢١٧).

والآخر: أن الزوج يراد به النظير المماثل، والضد المخالف، وهذا كثير، فما من مخلوق إلا له شريك وند، والرب - سبحانه - وحده هو الذي لا شريك له، ولا ند ولا مثل له، بل ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن. ينظر: الفتاوى (٢٠/ ١٨١ معارج الوصول)، (٢/ ٣٥). فما من سبب إلا وهو مفتقر إلى نظيره، ولا بد له من مضاد يمنع مقتضاه.

(١) هذه مقالة الفلاسفة، وقد بيَّن ابن تيمية فسادها من وجوه كثيرة، ومقصود ابن تيمية من إيرادها هاهنا بيان بطلان دعواهم أن في المخلوقات من يصدر عنه وحدَه شيء، وأنه يستقل بالفعل. وهؤلاء قولهم: إن هذا الواحد الذي لا يصدر عنه إلا واحد؛ إنما هو أمر مقدّر في الذهن، لا حقيقة له في الخارج. ينظر: درء التعارض (٧/ ١٢٧)، (٩/ ٣٣٩-٣٤١).

قال - رحمه الله -: «إن الواحد البسيط لا يصدر عنه وحده شيء، بل الواحد الذي قدّروه إنما يوجد في الأذهان لا في الأعيان، ولا يصدر في العالم العلوي والسفلي أثر إلا عن سببين فأكثر، فالنار إذا أحرقت إنما تحرق بشرط قبول المحل لإحراقها، فالاحتراق حاصل بسببين لا بسبب واحد، وكذلك الشُّعاع، وكذلك جميع الأمور» الصفدية (١/ ٢١٦).

وقال في موضع آخر: «وأما الأسباب المخلوقة، كالنار في الإحراق، والشمس في الإشراق، والطعام والشراب في الإشباع والإرواء ونحو ذلك، فجميع هذه الأمور سبب لا يكون الحادث به وحدَه، بل لا بد من أن ينضم إليه سبب آخر، ومع هذا فلهما موانع تمنعهما عن الأثر، فكل سبب فهو موقوف على وجود الشروط وانتفاء الموانع، وليس في المخلوقات واحد يصدر عنه وحده شيء.

وهذا مما يبيّن لك خطأ المتفلسفة الذين قالوا: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، واعتبروا ذلك بالآثار الطبيعية كالمسخن والمبرد ونحو ذلك، فإن هذا غلط، فإن التسخين لا يكون إلا بشيئين، أحدهما: فاعل كالنار، والثاني: قابل كالجسم القابل للسُّخونة والاحتراق، وإلا فالنار إذا وقعت على السمندل والياقوت لم تحرقه، وكذلك الشمس، فإن شعاعها مشروط بالجسم المقابل للشمس الذي ينعكس عليه الشعاع، وله موانع من السحاب والسقوف وغير ذلك، فهذا الواحد الذي قدّروه في أنفسهم لا وجود له في الخارج» الفتاوى (٨/ ١٣٣-١٣٤ أقوم ما قيل في القدر).

وقال أيضًا: «وولاة الأمور، المدبرون للمدائن والجيوش، لا يستقل أحدهم بمفعول إن لم يكن له من يعينه عليه، وإلا فقوله وعمله أعراض قائمة به لا تجاوزه، وكل ما يصدر خارجًا عنه فمتوقف على أسباب أخرى خارجة عن محل قدرته وفعله.

وهذا كله مما يُبيّن عجز كل مخلوق عن الاستقلال بمفعول ما، فلا يكون شيء من المخلوقات ربًّا=

كان جاهلًا. فإنه ليس في الوجود واحد صدر عنه وحدَه شيء، لا واحد ولا اثنان، إلا الله الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون، فالنار التي جعل الله فيها حرارة[1]، لا يحصل الإحراق إلا بها وبمحل يقبل الاحتراق، فإذا وقعت على السَّمَنْدَل والياقوت ونحوهما لم تحرقهما[2]، وقد يُطلى الجسم بما يمنع إحراقه[3]، والشمس التي يكون عنها الشعاع لا بد من جسم يقبل انعكاس الشعاع عليه، وإذا حصل حاجز من سحاب أو سقف لم يحصل الشعاع تحته، وقد بسط هذا في غير هذا الموضع[4].

=لشيء من المخلوقات ربوبية مطلقة أصلًا، إذ رب الشيء من يربه مطلقًا من جميع جهاته، وليس هذا إلا لله رب العالمين» درء التعارض (٩/ ٣٤١). ينظر: الفتاوى (٨/ ١٦٧)، درء التعارض (٩/ ٣٣٩-٣٤١)، الرد على المنطقيين ص٢١٥-٢١٨، المنهاج (١/ ٤٠٠)، الصفدية (١/ ١٥٩)، شرح الأصبهانية ص٤٦٢.

(١) فالفلاسفة القائلون: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، استدلوا بالآثار الطبيعية كالمسخِّن مثلًا، فكان استدلالهم حجة عليهم - كما بينه المؤلف في أكثر من كتاب - فإن التسخين لا يكون إلا بشيئين أحدهما: فاعل كالنار، والثاني: قابل كالجسم القابل للسُّخونة والاحتراق... ينظر: الفتاوى (٨/ ١٣٣)، شرح الأصبهانية ص٤٦٥، الرد على المنطقيين ص٢١٨، الصفدية (١/ ١٥٨، ٢١٦).

(٢) السمندل طائر لا تحرقه النار، والياقوت حجر صلب لا تذيبه النار، فليس المحل قابلًا للاحتراق.

(٣) وضح المؤلف في موطن آخر أن الجسم قد يُطلى بأدهان معروفة تمنع وصول النار إليه، كمن يدخل النار بحجر الطلق وقشور النارنج ودُهن الضفادع ونحو ذلك من أمور طبيعية. ينظر: الفتاوى (١١/ ٣١٠، ٦١٠).

(٤) إذا تقرر أن السبب لا يستقل بالمطلوب، فهذا يؤكد عدم الالتفات إلى الأسباب، ووجوب التوكل على الله تعالى وحده، وإفراده بالاستعانة والدعاء وسائر العبادات... كما جاء مبيّنًا في قول ابن تيمية - رحمه الله -: «فغير الله لا يجوز أن يكون مستعانًا به متوكَّلًا عليه؛ لأنه لا يستقل بفعل شيء أصلًا، فليس من الأسباب ما هو مستقل بوجود المسبَّب، لكن له شريك فيه، وما ثم علة تامة إلا مشيئة الله، فما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن» بيان تلبيس الجهمية (٥/ ٢٣٦).
وقال في موضع آخر: «إن كل خير ونعمة تنال العبدَ، فإنما هي من الله، وكل شرّ ومصيبة تندفع عنه أو تكشف عنه، فإنما يمنعها الله؛ وإنما يكشفها الله، وإذا جرى ما جرى من أسبابها على يد خلقه، فالله - سبحانه - هو خالق الأسباب كلها... فإنه لا حول ولا قوة إلا به، وما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، فالرجاء يجب أن يكون كله للرب، والتوكل عليه، والدعاء له... وهذا واجب لو كان شيء=

والمقصود هنا أنه لا بد من الإيمان بالقدر، فإن الإيمان بالقدر من تمام التوحيد، كما قال ابن عباس رضي الله عنهما: هو نظام التوحيد، فمن وحد الله وآمن بالقدر تم توحيده، ومن وحد الله وكذب بالقدر نقض تكذيبُه توحيدَه[1].

ولا بد من الإيمان بالشرع، وهو الإيمان بالأمر والنهي، والوعد والوعيد، كما بعث الله بذلك رسله، وأنزل كتبه.

والإنسان مضطر إلى شرع في حياته الدنيا[2]، فإنه لا بد له من حركة يجلب بها

=من الأسباب مستقلًّا بالمطلوب، فإنه لو قُدّر مستقلًّا بالمطلوب - وإنما يكون بمشيئة الله وتيسيره - لكان الواجب أن لا يُرجى إلا الله، ولا يُتوكل إلا عليه، ولا يُسأل إلا هو، ولا يستعان إلا به، ولا يستغاث إلا هو، فله الحمد وإليه المشتكى، وهو المستعان، وهو المستغاث... فكيف وليس شيء من الأسباب مستقلًّا بمطلوب، بل لا بد من انضمام أسباب أُخر إليه، ولا بد أيضًا من صرف الموانع والمعارضات عنه حتى يحصل المقصود.

ومن عرف هذا حق المعرفة انفتح له باب توحيد الله، وعلم أنه لا يستحق لأن يُدعى غيره، فضلًا عن أن يُعبد غيره، ولا يُتوكل على غيره، ولا يُرجى غيره» الفتاوى (٨/ ١٦٦-١٦٨) باختصار.

(١) أخرجه الفريابي في كتاب القدر (٢٠٥)، وعبد الله بن أحمد في السنة (٩٢٥، ٩٢٨)، وابن بطة في الإبانة (٢/ ١٥٩ القدر)، واللالكائي في شرح أصل اعتقاد أهل السنة (٢/ ٧٤٢)، وأسانيده ضعيفة. ومقالة ابن عباس رضي الله عنهما تُبيّن أنه لا يتحقق الإقرار بربوبية الله إلا بالإيمان بالقدر، فلا ينتظم للشخص توحيد الربوبية إلا بإثبات قدرة الله وخلقه ومشيئته، كما بينه المؤلف في غير موطن؛ فالرب هو المالك الذي يتصرف في مُلكه كما يشاء، وأن التدبير بيده سبحانه، فلا يرى نفعًا ولا ضرًّا، ولا حركة ولا سُكونًا، ولا خفضًا ولا رفعًا، إلا والله فاعله وخالقه. ينظر: الفتاوى (١/ ٨٩)، (١٠/ ٣٣١).

ولما أورد المؤلف أثر ابن عباس في موضع آخر، أعقبه بقوله: «وقول القدرية يتضمن: الإشراك والتعطيل، فإنه يتضمن إخراج بعض الحوادث عن أن يكون لها فاعل، ويتضمن إثبات فاعل مستقل غير الله... وهذان المحذوران التعطيل والإشراك في الربوبية لازمان لكل من أثبت فاعلًا مستقلًّا غير الله» المنهاج (٣/ ٢٧٨-٢٧٩) باختصار.

(٢) مقصود المؤلف - في الحديث عن اضطرار الإنسان إلى الشرع - الرد على الجبرية الذين عطّلوا الشرع؛ فالشرع ضرورة للآدميين، والأمر والنهي من لوازم وجود بني آدم؛ إذ الإنسان حارث وهمّام، فهو دائمًا يعمل ويكسب، ويهمّ ويريد، فهو متحرك بالإرادة، فلا بد أن يعرف - في همّه وعمله - ما ينفعه وما يضره. =

منفعته، وحركة يدفع بها مضرته، والشرع هو الذي يميز بين الأفعال التي تنفعه، والأفعال التي تضره، وهو عدل الله في خلقه، ونوره بين عباده، فلا يمكن الآدميين أن يعيشوا بلا شرع يميزون به بين ما يفعلونه ويتركونه.

وليس المراد بالشرع مجرد العدل بين الناس في معاملاتهم، بل الإنسان المنفرد لا بد له من فعل وترك، فإن الإنسان همّام حارث، كما قال النبي ﷺ: «أصدق الأسماء حارث وهمام»[1]، وهو معنى قولهم: متحرك بالإرادة، فإذا كان له إرادة هو متحرك بها، فلا بد أن يعرف ما يريده هل هو نافع له أو ضار؟ وهل يصلحه أو يفسده؟

=وبيَّن المؤلف أن الشرع لا يراد به التمييز بين الضار والنافع بالحس، فإن ذلك يحصل للبهائم، بل التمييز بين الأفعال التي يضر فاعلها في معاشه ومعاده، كنفع الإيمان والتوحيد. ينظر: الاستقامة (٢/ ٢٩٢)، جامع المسائل (٨/ ١٤٣)، وجامع الرسائل (٢/ ٢٢١)، والتعليق على نقض المنطق ص٦١، الفتاوى (١٩/ ٩٩).

ومن تقريرات ابن تيمية المتممة لهذه المسألة، قوله - رحمه الله -: «اتفق العقلاء على أن بني آدم لا يعيشون جميعًا إلا بشرع يلتزمونه، ولو بوضع بعض رؤسائهم، يفعلون ما يأمر به، ويتركون ما ينهى عنه، فإن تركهم بدون ذلك مستلزم أن يفعل كل قادر منهم ما يهواه، وذلك يمنع بقاءهم، ويوجب فسادهم وهلاكهم؛ لأن أهواءهم وإراداتهم إذا لم تتعاون وتتناصر، فإنها تتمانع تارة، وتتخاذل تارة أخرى... وإن تخاذلت فلم ينصر هذا هذا، ولا هذا هذا، لزم أن يستولي عليهم الحيوان الناطق والبهيم، بل ومن المؤذيات الجامدة ما يفسدهم ويهلكهم. وإذا تغالبت فغلب هؤلاء هؤلاء تارة، وهؤلاء هؤلاء تارة، لزم فساد كل فريق إذا غُلبوا، بل وإذا غَلبوا أيضًا، إذا لم يكن لهم شرع يعتصمون به في تقاسم نفوس الأعداء وأموالهم، وأمثال ذلك. وبهذا وأمثاله يتبين أن الدين والشرع ضروري لبني آدم، لا يعيشون بدونه» المجموعة العلية (٢/ ٢٠١ فصل في أن التوحيد أصل كل خير)، جامع المسائل (٦/ ١٥٠) باختصار.

وقال في موضع آخر: «لا تعيش أمة من بني آدم إلا بنوع من الشريعة التي فيها أمر ونهي، ولو كانت بوضع بعض الملوك، مع ما فيها من فساد من وجوه أخرى» الفتاوى (٨/ ٢٨٩).

(١) أخرجه أبو داود (٤٩٥٠)، والبخاري في الأدب المفرد (٨١٤)، وأحمد (١٩٠٣٢)، وأبو يعلى في مسنده (٧١٦)، والطبراني في المعجم الكبير (٢٢/ ٣٨٠ رقم ٩٤٩)، والبيهقي في السنن الكبرى (١٩٣٠٧) من حديث أبي وهب الجشمي رضي الله عنه. وضعفه الألباني في الإرواء (١١٧٨)، وضعيف الجامع (٢٤٣٥). =

وهذا قد يعرف بعضه الناس بفطرتهم[1]، كما يعرفون انتفاعهم بالأكل والشرب، وكما يعرفون ما يعرفون من العلوم الضرورية بفطرتهم، وبعضه يعرفونه بالاستدلال الذي يهتدون به بعقولهم، وبعضه لا يعرفونه إلا بتعريف الرسل وبيانهم لهم، وهدايتهم إياهم.

وفي هذا المقام تكلم الناس في أن الأفعال هل يعرف حسنها وقبحها بالعقل، أم ليس لها حسن وقبح يعرف بالعقل؟ كما قد بسط في غير هذا الموضع[2]، وبيَّنا ما وقع

---

(١) قوله: «وهذا قد يعرف بعضه الناس بفطرتهم...» إلخ، المراد: أن المصالح والمفاسد، والمنافع والمضار التي لا بد أن يعرفها الإنسان، قد يدرك بعضها بالفطرة والحس، ويدرك بعضها بالعقل والنظر والاعتبار، وبعضها لا يُعلم إلا بوحي الله إلى أنبيائه. والفطرة والعقل والوحي هي طرق المعارف الإنسانية وأنواعها، كما بينه المؤلف في أكثر من كتاب. ينظر: الفتاوى (١٣/ ٧٥)، الجواب الصحيح (٢/ ٤ ط. المدني)، جامع المسائل (٥/ ١٩٣).

(٢) أفاض ابن تيمية الحديث في مسألة التحسين والتقبيح العقليين، في مواضع عدة، ووصفها بأنها أعظم اليقينيات، وبيَّن أن الناس لهم في هذا المقام ثلاثة أقوال:

طائفة تقول: إن الأفعال لا تتصف بصفات تكون بها حسنة ولا سيئة البتة، وكون الفعل حسنًا وسيئًا إنما معناه أنه منهي عنه، أو غير منهي عنه، وهذه صفة إضافية لا تثبت إلا بالشرع، بمعنى: أنها لا تُعلم بالعقل، وهذا قول الأشعري ومن اتبعه من أصحاب مالك والشافعي وأحمد، كابن حامد، والقاضي أبي يعلى، وابن عقيل، وابن الزاغوني، وغيرهم.

وطائفة تقول: بل الأفعال متصفة بصفات حسنة وسيئة، وأن ذلك قد يُعلم بالعقل، ويستحق العقاب بالعقل، وإن لم يرد سمع، كما يقول ذلك المعتزلة والكرّامية، ومن وافقهم من أصحاب أبي حنيفة وغيرهم، كأبي الحسن التميمي، وأبي الخطاب، وأبي القاسم سعد بن علي الزنجاني، وأبي نصر السجزي، وغيرهم.

وطائفة تقول: بل هي متصفة بصفات حسنة وسيئة، تقتضي الحمد والذم، ولكن لا يعاقب أحدًا إلا ببلوغ الرسالة، كما دل عليه القرآن في قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، وفي قوله: ﴿كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ۝٨ قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ﴾ [الملك: ٨، ٩].

وهذا أصح الأقوال، وعليه يدل الكتاب والسنة، فإن الله أخبر عن أعمال الكفار بما يقتضي أنها سيئة قبيحة مذمومة، قبل مجيء الرسول إليهم، وأخبر أنه لا يعذبهم إلا بعد إرسال رسول إليهم. ينظر: درء التعارض (٧/ ٤٥٧-٤٥٨)، (٨/ ٤٩٢-٤٩٣)، الفتاوى (١١/ ٦٧٦)، المنهاج (٥/ ٩٩)، الرد على المنطقيين ص٤٢٠.

في هذا الموضع من الاشتباه، فإنهم اتفقوا على أن كون الفعل يلائم الفاعل أو ينافره يعلم بالعقل، وهو أن يكون الفعل سببًا لما يحبه الفاعل ويلتذّ به، وسببًا لما يبغضه ويؤذيه.

وهذا القدر يعلم بالعقل تارة، وبالشرع أخرى، وبهما جميعًا أخرى، لكن معرفة ذلك على وجه التفصيل، ومعرفة الغاية التي تكون عاقبة الأفعال من السعادة والشقاوة في الدار الآخرة لا تعلم إلا بالشرع، فما أخبرت به الرسل من تفاصيل اليوم الآخر، وأمرت به من تفاصيل الشرائع لا يعلمه الناس بعقولهم، كما أن ما أخبرت به الرسل من تفصيل أسماء الله وصفاته لا يعلمه الناس بعقولهم، وإن كانوا قد يعلمون بعقولهم جمل ذلك[1].

وهذا التفصيل الذي يحصل به الإيمان، وجاء به الكتاب هو مما دل عليه قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَٰكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾ [الشورى: ٥٢]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِي وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ﴾ [سبأ: ٥٠]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أُنذِرُكُم بِالْوَحْيِ﴾ [الأنبياء: ٤٥].

ولكن طائفة توهمت أن للحسن والقبح معنى غير هذا، وأنه يعلم بالعقل، وقابلتهم طائفة أخرى ظنت أن ما جاء به الشرع من الحسن والقبح يخرج عن هذا، فكلتا الطائفتين اللتين أثبتتا الحسن والقبح العقليين أو الشرعيين وأخرجتاه عن هذا القسم

---

(١) أكد المؤلف هذا المعنى في غير موضع، وبيَّن أن العقل إنما يدرك بالجملة أن الله موصوف بالكمال، وأما تفاصيل أسمائه وصفاته ونحوها فلا تعلم بالعقل، وإنما تعلم من جهة الرسول، كما أن الإيمان والهُدى إنما يحصل بالوحي النازل، لا بمجرد العقل الذي كان حاصلًا قبل الوحي، قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾ [الشورى: ٥٢]. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٢/ ١٣٥)، درء التعارض (٧/ ٤٥٧)، النبوات (٢/ ٦١٣).

غلطت[1].

ثم إن كلتا الطائفتين لما كانت تنكر أن يوصف الله بالمحبة والرضا والسخط والفرح ونحو ذلك مما جاءت به النصوص الإلهية، ودلت عليه الشواهد العقلية، تنازعوا بعد اتفاقهم على أن الله لا يفعل ما هو منه قبيح، هل ذلك ممتنع لذاته وأنه لا تتصور قدرته على ما هو قبيح، أو أنه - سبحانه وتعالى - منزه عن ذلك لا يفعله لمجرد

---

(١) أشار ابن تيمية إلى غلطهم في هذه المسألة، وذكر أن المراد بتلك الطوائف: المعتزلة والأشاعرة، وأن سبب غلطهم أنهم ظنوا أن الحسن والقبح الشرعيين خارج عن الحسن والقبح بمعنى الملائمة والمنافرة، وليس الأمر كذلك. بل الحسن مطلقًا هو الملائم النافع المحبوب المرضي، والقبيح ضد ذلك.

قال - رحمه الله -: «اتفق الفريقان على أن الحسن والقبح إذا فُسّرا بكون الفعل نافعًا للفاعل ملائمًا له، وكونه ضارًّا للفاعل منافرًا له، أنه يمكن معرفته بالعقل، كما يُعرف بالشرع، وظن من ظن من هؤلاء أن الحسن والقبح المعلوم بالشرع خارج عن هذا، وهذا ليس كذلك، بل جميع الأفعال التي أوجبها الله تعالى، وندب إليها هي نافعة لفاعليها ومصلحة لهم، وجميع الأفعال التي نهى الله عنها هي ضارة لفاعليها، ومفسدة في حقهم» الفتاوى (٨/ ٩٠ أقوم ما قيل في القدر).

وقال في موضع آخر: «والعقلاء متفقون على أن كون بعض الأفعال ملائمًا للإنسان، وبعضها منافيًا له، إذا قيل: هذا حسن، وهذا قبيح، فهذا الحسن والقبح مما يُعلم بالعقل باتفاق العقلاء. وتنازعوا في الحسن والقبح بمعنى كون الفعل سببًا للذم والعقاب، هل يُعلم بالعقل أم لا يُعلم إلا بالشرع.

وكان من أسباب النزاع أنهم ظنوا أن هذا القسم مغاير للأول، وليس هذا خارجًا عنه، فليس في الوجود حسن إلا بمعنى الملائم. ولا قبيح إلا بمعنى المنافر، والمدح والثواب ملائم، والذم والعقاب منافر» الفتاوى (٨/ ٣٠٩ الاحتجاج بالقدر). ينظر: المجموعة العلية (٢/ ٢٠٨)، المنهاج (٣/ ٢٨)، درء التعارض (٨/ ٢٢).

وليس ما حَسُن منه سبحانه حَسُن منّا، وليس ما قَبُح منه يقبح منّا، فإن المعتزلة شبهت الله بخلقه، وذلك أن الفعل يحسُن منّا لجلبه المنفعة، ويقبح لجلبه المضرة، ويحسُن لأنا أُمرنا به، ويقبح لأنا نُهينا عنه، وهذان الوجهان منتفيان في حق الله تعالى قطعًا، ولو كان الفعل يحسن باعتبار آخر. ينظر: الفتاوى (١١/ ٣٥٣-٣٥٤).

القبح العقلي الذي أثبتوه[1]؟ على قولين[2].

---

(١) القول الأول: (أنه لا يُتصوّر قدرته على ما هو قبيح) هو قول الأشاعرة، وذلك أن الظلم والقبح ممتنع على الله ومحال لذاته، ففسّروا الظلم بأنه التصرف في ملك الغير.
والقول الثاني: (أنه - سبحانه - منزه عن ذلك، لا يفعله لمجرد القبح العقلي) هو قول المعتزلة، الذين نزهوا الرب عن القبيح والظلم، وفق قول القبح العقلي، حيث قاسوا الرب بالمخلوق، وشبهوا الخالق بالمخلوق. ينظر: الفتاوى (٨/ ٩١، ٤٣١)، جامع الرسائل (١/ ١٢٧).

(٢) بيَّن ابن تيمية هذين القولين في غير موضع، وأن الطائفة الأولى هم الأشاعرة والجهمية، القائلون: إن القبيح والظلم ممتنع عليه، فهو محال لذاته، كالجمع بين النقيضين.
ويجوّزون أن يأمر بكل شيء، وينهى عن كل شيء، فكل ما يقدر ممكنًا من الأفعال فهو حَسَن. فالحُسن والقُبح - عند الأشعري - صفات إضافية، وليس لمعنى يعود إليه في نفسه، فلو أمر الشارع بالكذب لكان حسنًا عندهم، ثم إن قولهم يلزم منه جواز أن يأمر الله بالشرك وينهى عن التوحيد، ويلزم منه أن ترجيح الشارع لأحد المتماثلين بلا مُرجّح. ينظر: النبوات (١/ ٤٥٢، ٤٦٣)، درء التعارض (١٠/ ٢٨)، المنهاج (١/ ١٣٤)، (٢/ ٣٠٤)، شرح الأصبهانية ص٤٤٩، ٧٠٣، جامع الرسائل (١/ ١٢١ رسالة في معنى كون الرب عادلًا).
قال - رحمه الله - رادًّا عليهم: «قال الله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ﴾ [الأنعام: ١٣١]، فلو كان الظلم هو الممتنع لم يتصور، بل كيفما أهلكهم فإنه ليس بظلم عند الجهمية الجبرية...
وهذا الظلم الذي نزه نفسه عنه، إن كان هو الممتنع الذي لا يمكن فعله، فأي فائدة في هذا؟ وهل أحد يخاف أن يفعل به ذلك؟ وأي تنزيه في هذا؟» المنهاج (٥/ ١٠٣-١٠٤) باختصار. ينظر: جامع المسائل (١/ ١٥٤).
ولما شرح الحديث القدسي: «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي...»، قرر أن الله تعالى لا يريد الظلم، وأن الأمر الذي لا يمكن القدرة عليه لا يصلح أن يُمدح الممدوح بعدم إرادته، وإنما يكون المدح بترك الأفعال إذا كان الممدوح قادرًا عليها، فعلم أن الله قادر على ما نزّه نفسه عنه من الظلم، وأنه لا يفعله، وبذلك يصح قوله: «إني حرّمتُ الظلم على نفسي» وأن التحريم هو المنع، وهذا لا يجوز أن يكون في ما هو ممتنع لذاته، فلا يصلح أن يقال: حرّمتُ على نفسي، أو منعتُ نفسي من خلق مثلي؛ أو جعل المخلوقات خالقة؛ ونحو ذلك من المحالات. ينظر: الفتاوى (١٨/ ١٤٤ شرح حديث «إنّي حرّمتُ الظلم»).
وأما الطائفة الأخرى فهم المعتزلة، حيث زعموا أنه لا يتم تنزيه الله تعالى إلا بإنكار القدر، وأن الله لا يخلق أفعال العباد. ينظر: المنهاج (٥/ ٩٦)، جامع الرسائل (١/ ١٢٣ رسالة في معنى كون الرب عادلًا).
=

والقولان في الانحراف من جنس القولين المتقدمين، أولئك[1] لم يفرقوا في خلقه وأمره بين الهدى والضلال، والطاعة والمعصية، والأبرار والفجار، وأهل الجنة وأهل النار، والرحمة والعذاب، فلا جعلوه محمودًا على ما فعله من العدل أو ما تركه من الظلم، ولا ما فعله من الإحسان والنعمة أو تركه من العذاب والنقمة. والآخرون[2] نزهوه بناء على القبح العقلي الذي أثبتوه، ولا حقيقة له، وسووه بخلقه في ما يحسن ويقبح، وشبهوه بعباده في ما يؤمر به وينهى عنه.

فمن نظر إلى القدر فقط، وعظّم الفناء في توحيد الربوبية[3]، ووقف عند الحقيقة الكونية، لم يميز بين العلم والجهل، والصدق والكذب، والبر والفجور، والعدل والظلم، والطاعة والمعصية، والهدى والضلال، والرشد والغي، وأولياء الله وأعدائه، وأهل الجنة وأهل النار، وهؤلاء مع أنهم مخالفون بالضرورة لكتب الله ودينه وشرائعه، فهم مخالفون أيضًا لضرورة الحس والذوق، وضرورة العقل والقياس[4]، فإن أحدهم

=وقد تضمنت مقالة المعتزلة جملة من المزالق، منها: أنهم شبهوا الله تعالى بخلقه، فقاسوا الخالق - سبحانه - في أفعاله بالمخلوق قياس تمثيل، فهم مشبهة في الأفعال، وجعلوا ظلمه من جنس ظلم العباد، وأوجبوا على الله تعالى ما يوجبون على العبد، كما أوجبوا عليه فعل الأصلح. وأثبتت المعتزلة حُسنًا وقُبحًا لا يتضمن محبوبًا ولا مكروهًا، وهذا لا حقيقة له.

كما أنهم أنكروا الحكمة وسائر الصفات، فلا يقوم بذاته - سبحانه - وصف ولا فعل، إضافة إلى عدم إقرارهم بأن الله تعالى خالق كل شيء. ينظر: المنهاج (٣/ ١٧٧)، الفتاوى (٨/ ٣٨، ٨٩، ٩١، ١٢٥، ٣٨٧، ٤٣١)، (١١/ ٣٥٣ قاعدة في المعجزات)، (١٨/ ١٣٨ شرح حديث «إني حرمت الظلم»).

(١) وهم الأشاعرة، والجهمية، والجبرية.

(٢) وهم القدرية النفاة.

(٣) ومن باب العدل وتنزيل المقالات منازلها - كما هو منهج المؤلف - فقد نبّه إلى أن الأشعري والصوفية نظروا إلى القدر فقط، لكن الأشعري أثبت الفرق بين الحسنة والسيئة من جهة المخلوق، فكان أعقل منهم، فإنهم يدّعون أن العارف لا يُفرّق بينهما. ينظر: الفتاوى (٨/ ٢٣١).

(٤) قرر ابن تيمية أن الذين يشهدون القدر، ويقفون عند الحقيقة الكونية، هم مخالفون للشرع، والحس، والعقل، وبيَّن هاهنا وجه مخالفتهم للحس والعقل، وأما مخالفتهم للشرع فقد بينها في=

لا بد أن يلتذ بشيء ويتألم بشيء، فيميّز بين ما يؤكل ويشرب، وما لا يؤكل ولا يشرب، وبين ما يؤذيه من الحر والبرد، وما ليس كذلك، وهذا التمييز بين ما ينفعه ويضره هو الحقيقة الشرعية الدينية.

ومن ظن أن البشر ينتهي إلى حد يستوي عنده الأمران دائمًا فقد افترى[1]، وخالف ضرورة الحس، ولكن قد يعرض للإنسان بعض الأوقات عارض كالسكر والإغماء

=موضع آخر، فقال: «فهذا القول ولوازمه هو أيضًا قول ضعيف مخالف للكتاب والسنة، ولإجماع السلف والفقهاء، مع مخالفته أيضًا للمعقول الصريح؛ فإن الله نزه نفسه عن الفحشاء، فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ [الأعراف: ٢٨]، كما نزه نفسه عن التسوية بين الخير والشر، فقال تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [الجاثية: ٢١] وقال: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [القلم: ٣٥، ٣٦] وقال: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ [ص: ٢٨]» الفتاوى (٨/ ٤٣٣-٤٣٤). ينظر: الفتاوى (٨/ ١٠٧)، الاقتضاء (٢/ ٨٤٧)، شرح الأصبهانية ص٤٤٩.

وقد ذكر ابن تيمية أن هذه المسألة اشتبهت على طائفة من الصوفية، فبيّنها لهم الجنيد رحمه الله، فمن اتبع الجنيد فيها كان على السداد، ومن خالفه ضلّ؛ لأنهم تكلموا في أن الأمور كلها بمشيئة الله وقدرته، وفي شهود هذا التوحيد، وهذا يسمونه الجمع الأول، فبيّن لهم الجنيد أنه لا بد من شهود الفرق الثاني، وهو أنه مع شهود كون الأشياء كلها مشتركة في مشيئة الله وقدرته وخلقه، يجب الفرق بين ما يأمر به، ويحبه ويرضاه، وبين ما ينهى عنه ويكرهه ويسخطه، ويفرق بين أوليائه وأعدائه.

ولهذا كان مذهب سلف الأمة وأئمتها أن الله خالق كل شيء وربه ومليكه، ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، لا رب غيره، وهو مع ذلك أمر بالطاعة ونهى عن المعصية، وهو لا يحب الفساد، ولا يرضى لعباده الكفر، ولا يأمر بالفحشاء، وإن كانت واقعة بمشيئته، فهو لا يحبها ولا يرضاها، بل يبغضها ويذم أهلها ويعاقبهم. ينظر: الفتاوى (١١/ ٢٤٥ الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان)، (١٤/ ٣٥٥)، جامع الرسائل (٢/ ١٢٣ شرح كلمات من فتوح الغيب)، الرد على المنطقيين ص٥١٩.

(١) بل جزم المؤلف أن من ادعى أن العارف إذا شهد القدر سقط عنه الأمر كان هذا الكلام من الكفر الذي لا يرضاه لا اليهود ولا النصارى، بل ذلك ممتنع في العقل، محال في الشرع، فإن الجائع يفرق بين الخبز والتراب. ينظر: الفتاوى (٨/ ١٠٦، ٣٤٨)، جامع الرسائل (٢/ ١٢٦).

ونحو ذلك مما يشغله عن الإحساس ببعض الأمور، فأما أن يسقط إحساسه بالكلية مع وجود الحياة فيه فهذا ممتنع، فإن النائم لم يسقط إحساس نفسه، بل يرى في منامه ما يسره تارة وما يسوؤه أخرى، فالأحوال التي يُعبر عنها بالاصطلام(1) والفناء والسكر ونحو ذلك إنما تتضمن عدم الإحساس ببعض الأشياء دون بعض، فهي مع نقص صاحبها لضعف تمييزه لا تنتهي إلى حد يسقط فيه التمييز مطلقًا.

ومن نفى التمييز في هذا المقام مطلقًا، وعظّم هذا المقام فقد غلط في الحقيقة الكونية والدينية قدرًا وشرعًا: غلط في خلق الله وفي أمره، حيث ظن وجود هذا، ولا وجود له، وحيث ظن أنه ممدوح، ولا مدح في عدم التمييز والعقل والمعرفة.

وإذا سمعت بعض الشيوخ يقول(2): أريد أن لا أريد، أو إن العارف لا حظّ له، أو

(1) بيَّن ابن تيمية معنى الاصطلام، وهو أن يبقى في عين الجمع، بحيث لا يفرّق بين ما يؤلم أو ما يلذ. ينظر: الفتاوى (٨/ ٣١٠ الاحتجاج بالقدر).
قال - رحمه الله -: «مقام الاصطلام أن يغيب بموجوده عن وجوده، وبمعبوده عن عبادته، وبمشهوده عن شهادته، وبمذكوره عن ذكره، فيفنى من لم يكن، ويبقى من لم يزل» الفتاوى (٢/ ٣١٣ حقيقة مذهب الاتحاديين). فالاصطلام بمعنى السكر، والفناء عن شهود السوى من جهة زوال التمييز، وغياب الإحساس.
والحاصل أنه حال ذهوله وفنائه وإغمائه قد لا يميز بين بعض المتقابلات كالعلم والجهل، والطاعة والمعصية، لكن هذا الذهول والإغماء مجرد عارض، وليس أمرًا دائمًا، فلا يفقد إحساسه بالكلية، بل النائم يفرق في منامه بين ما يسره وما يحزنه، ثم إن صاحب هذا الذهول والفناء لا يُحمد على ما لم يشرعه الله، لكنه معذور بذهول عقله، كما سيأتي بسطه. ينظر: الفتاوى (٨/ ٣١١)، (١٠/ ٣٣٨)، المنهاج (٥/ ٣٥٧).

(2) عزاها ابن تيمية في بعض المواضع لأبي يزيد البسطامي، حيث قيل لأبي يزيد: ماذا تريد؟ فقال: أريد أن لا أريد. ينظر: الاستقامة (٢/ ٣٣)، جامع الرسائل (٢/ ١٢٠ شرح كلمات من فتوح الغيب)، المجموعة العلية (٢/ ٥٧ قاعدة في الإخلاص).
وقرر ابن تيمية أن هذه المقالة نقص وتناقض؛ لأنه قد أراد. فإن الحي لا بد له من إرادة، فلا يكون حي إلا أن تكون له إرادة، والإرادة التي يحبها الله ورسوله، ويأمر بها أمر إيجاب، أو أمر استحباب، لا يدعها إلا كافر أو فاسق أو عاصٍ إن كانت واجبة، وإن كانت مستحبة كان تاركها تاركًا لما هو خير له.=

إنه يصير كالميت بين يدي الغاسل ونحو ذلك، فهذا إنما يمدح منه سقوط إرادته التي لم يؤمر بها، وعدم حظه الذي لم يؤمر بطلبه، وأنه كالميت في طلب ما لم يؤمر بطلبه، وترك دفع ما لم يؤمر بدفعه.

ومن أراد بذلك أنه تبطل إرادته بالكلية[(١)]، وأنه لا يحس باللذة والألم، والنافع والضار، فهذا مخالف لضرورة الحس والعقل، ومن مدح هذا فهو مخالف لضرورة الدِّين والعقل.

والفناء[(٢)] يراد به ثلاثة أمور[(٣)]:

أحدها: وهو الفناء الديني الشرعي[(٤)]، الذي جاءت به الرسل، ونزلت به الكتب،

=والله تعالى قد وصف الأنبياء والصديقين بهذه الإرادة، فقال تعالى: ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ [الأنعام: ٥٢]، وقال تعالى: ﴿وَإِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالدَّارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٢٩]، وقال تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [البينة: ٥]، وإخلاص الدين له هو إرادته وحده بالعبادة. ينظر: جامع الرسائل (٢/ ١٢٠-١٢١ شرح كلمات من فتوح الغيب).

(١) وبعض الشيوخ يأمر بترك الإرادة مطلقًا، وهذا غلط من قائله، فإن ذلك ليس بمقدور ولا مأمور، قاله ابن تيمية في جامع الرسائل (٢/ ١٢٠).

(٢) ذكر ابن القيم - رحمه الله - أن الفناء لغةً مصدر فني يفنى فناء، إذا اضمحل وتلاشى وعُدِم، وقد يطلق على ما تلاشت قواه وأوصافه مع بقاء عينه، كما قال الفقهاء: لا يقتل في المعركة شيخ فانٍ، وقال تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦] أي: هالك ذاهب، ولكن القوم اصطلحوا على وضع هذه اللفظة لتجريد شهود الحقيقة الكونية، والغيبة عن شهود الكائنات. ينظر: المدارج (١/ ١٥٤).

(٣) لما كان لفظ (الفناء) فيه إجمال واشتراك احتيج إلى هذا التحقيق والتفصيل، فحرّر ابن تيمية - رحمه الله - هذه الثلاثة أنواع في غير موضع، وقرر أن منها قسمًا كاملًا للسابقين، وقسمًا ناقصًا لأصحاب اليمين، وقسمًا ثالثًا للظالمين الفاسقين والكافرين. ينظر: الاستقامة (٢/ ١٤٢).
وتارة يقول: نوع للكاملين من الأنبياء والأولياء، ونوع للقاصدين من الأولياء والصالحين، ونوع للمنافقين الملحدين المشبهين. ينظر: الفتاوى (١٠/ ٢١٨).

(٤) بيَّن المؤلف أن هذا الفناء هو دين الإسلام، وهو تحقيق الحنيفية، وإخلاص الدين لله، وهو حال إبراهيم ومحمد الخليلين عليهما الصلاة والسلام. وتارة يسميه ابن تيمية بـ (الفناء الكامل=

هو أن يفنى عما لم يأمر الله به بفعل ما أمر الله به، فيفنى عن عبادة غيره بعبادته، وعن طاعة غيره بطاعته وطاعة رسوله، وعن التوكل على غيره بالتوكل عليه، وعن محبة ما سواه بمحبته ومحبة رسوله، وعن خوف غيره بخوفه، بحيث لا يتبع العبد هواه بغير هدى من الله، وبحيث يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، كما قال تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ﴾ [التوبة: ٢٤]، فهذا كله هو مما أمر الله به ورسوله.

وأما الفناء الثاني: وهو الذي يذكره بعض الصوفية، وهو أن يفنى عن شهود ما سوى الله تعالى، فيفنى بمعبوده عن عبادته، وبمذكوره عن ذكره، وبمعروفه عن

=المحمدي). وتارة يسميه بـ (فناء المرسلين وأتباعهم). ينظر: الاستقامة (٢/ ١٤٢)، الرد على المنطقيين ص٥١٧، الفتاوى (٢/ ٤٥٩)، (١٠/ ٤٨٨)، جامع الرسائل (٢/ ١١١).

قال ابن تيمية: «الفناء الشرعي مضمونه الفناء بعبادته عن عبادة ما سواه، وبحبه عن حب ما سواه، وبخشيته عن خشية ما سواه، وبطاعته عن طاعة ما سواه، فإن هذا تحقيق التوحيد والإيمان» الفتاوى (٢/ ٣٤٣).

وقال في موضع آخر: «أن يفنى بعبادة الله عن عبادة ما سواه، وبخوفه عن خوف ما سواه، وبرجائه عن رجاء ما سواه... وهذا هو حقيقة التوحيد والإخلاص الذي أرسل الله به رسله، وأنزل به كتبه، وهو تحقيق (لا إله إلا الله) فإنه يفنى من قلبه كل تألّه لغير الله، ولا يبقى في قلبه تألّه لغير الله، وكل من كان أكمل في هذا التوحيد كان أفضل عند الله» الفتاوى (٢/ ٣٦٩) باختصار. ينظر: الفتاوى (١٠/ ٣٣٧).

وقرر ابن تيمية أن كبار مشايخ الصوفية من أهل الاتباع كالجنيد بن محمد، وعبد القادر الجيلاني، وغيرهما كانوا يأمرون بهذا النوع من الفناء، وأنه لا بد من توحيد الإلهية، الذي يميز فيه بين المأمور الذي يحبه الله تعالى، وبين والمحظور الذي يبغضه ويكرهه، وهو ما يعبر عنه الشيخ عبد القادر بقوله: «كن مع الحق بلا خلق، ومع الخلق بلا نفس». ينظر: الفتاوى (٨/ ٣٣٨)، (١٠/ ٢٢١، ٤٩٧، ٥١٦)، المنهاج (٥/ ٣٣٩، ٣٦٩).

معرفته، بحيث قد يغيب عن شعوره بنفسه وبما سوى الله[1] - فهذا حال ناقص، قد يعرض لبعض السالكين، وليس هو من لوازم طريق الله، ولهذا لم يعرض مثل هذا للنبي ﷺ والسابقين الأولين[2].

---

(١) نص ابن تيمية على أن أصحاب الفناء عن شهود السوى يسمونه: اصْطِلامًا، ومَحْوًا، وجَمْعًا. ينظر: الرد على المنطقيين ص٥١٨-٥١٩، الفتاوى (٢/ ٣١٣، ٣٦٨، ٣٧٠)، (١٠/ ٤٩٧، ٥٩٤)، جامع الرسائل (٢/ ١٢٣).

وبيَّن أن مقام الفناء هذا يعرض لكثير من السالكين المتأخرين؛ لعجزهم عن شهود الحقائق على ما هي عليه، ويسميه ابن تيمية (فناء القاصرين). ينظر: الفتاوى (٢/ ٣٤٣، ٤٥٩).

قال - رحمه الله -: «وهذا يحصل لكثير من السالكين؛ فإنهم لفرط انجذاب قلوبهم إلى ذكر الله وعبادته ومحبته، وضعف قلوبهم عن أن تشهد غير ما تعبد، وترى غير ما تقصد؛ لا يخطر بقلوبهم غير الله؛ بل ولا يشعرون...» الفتاوى (١٠/ ٢١٩). ينظر: الفتاوى (١٠/ ٣٣٨-٣٣٩).

وقرر أيضًا أن أصحاب هذا الفناء لم يقدروا على الجمع بين شهود الحقائق وعبادة الخالق، بل ما شهدوه عندهم ومعبودهم واحد. ينظر: الاستقامة (٢/ ١٤٢).

ونقل ابن تيمية اتفاق العارفين على أن حال البقاء أفضل من حال هذا الفناء، فقال - رحمه الله -: «معلوم باتفاق الناس أن حال البقاء أكمل من الفناء، وهذه حال الأنبياء والمرسلين والملائكة المقربين» السبعينية (بغية المرتاد) ص٢٢٦. ينظر: الفتاوى (١٠/ ٣٤١).

وبيَّن - رحمه الله - الفرق بين الفناء عن محبة السوى، وبين الفناء عن شهود السوى، فالأول فناء عن المحبة والإرادة، والآخر فناء عن الشهادة، والأول محض التوحيد والإخلاص، وهو أول الدين وآخره، والآخر فناء فيه نقص، لم يعرض للنبي ﷺ وصحابته الكرام رضي الله عنهم، والأول فناء عن عبادة الغير، والآخر فناء عن العلم بالغير والنظر إليه. ينظر: الفتاوى (١٠/ ٣٣٧-٣٣٨).

(٢) قرر ابن تيمية في غير موضع نقصان صاحب هذه الحال ومجانبته لطريق أكابر الأولياء من الصحابة. ينظر: الرد على المنطقيين ص٥١٧، الفتاوى (١٠/ ٢٢٠، ٣٣٨، ٥٩٤).

ومنه قوله - رحمه الله -: «أكابر الأولياء كأبي بكر وعمر والسابقين الأولين من المهاجرين والأنصار: لم يقعوا في هذا الفناء، فضلًا عمّن هو فوقهم من الأنبياء، وإنما وقع شيء من هذا بعد الصحابة. وكذلك كل ما كان من هذا النمط مما فيه غَيْبَة العقل والتمييز لما يرد على القلب من أحوال الإيمان؛ فإن الصحابة رضي الله عنهم كانوا أكمل وأقوى وأثبت في الأحوال الإيمانية من أن تغيب عقولهم، أو يحصل لهم غشي أو صعق أو سُكْر أو فناء أو وَلَه أو جنون، وإنما كان مبادئ هذه الأمور في التابعين من عُبَّاد البصرة، فإنه كان فيهم من يُغشى عليه إذا سمع القرآن، ومنهم من يموت كـ(أبي جهير الضرير، وزرارة بن أوفى قاضي البصرة). =

ومن جعل هذا نهاية السالكين فهو ضال ضلالًا مبينًا[1]، وكذلك من جعله من لوازم طريق الله فهو مخطئ، بل هو من عوارض طريق الله التي تعرض لبعض الناس دون بعض، ليس هو من اللوازم التي تحصل لكل سالك[2].

وأما الثالث: فهو الفناء عن وجود السوى، بحيث يرى أن وجود المخلوق هو عين

=وكذلك صار في شيوخ الصوفية من يعرض له من الفناء والسكر ما يضعف معه تمييزه، حتى يقول في تلك الحال من الأقوال ما إذا صَحَا عرف أنه غالط فيه، كما يُحكى نحو ذلك عن مثل: أبي يزيد، وأبي الحسين النُّوري، وأبي بكر الشِّبْلي، وأمثالهم.

بخلاف أبي سليمان الداراني، ومعروف الكرخي، والفضيل بن عياض، بل وبخلاف الجنيد وأمثالهم، ممّن كانت عقولهم وتمييزهم يصحبهم في أحوالهم، فلا يقعون في مثل هذا الفناء والسُّكْر ونحوه، بل الكُمّل تكون قلوبهم ليس فيها سوى محبة الله وإرادته وعبادته، وعندهم من سعة العلم والتمييز ما يشهدون الأمور على ما هي عليه...» الفتاوى (١٠/ ٢٢٠-٢٢١). وينظر: الفتاوى (٨/ ٣٤٧).

(١) بيَّن ابن تيمية أن من جعل الفناء عن شهود السوى هو غاية العباد والسالكين فهو ضال، ومن جعله من لوازم طريق الله، ولا بد للسالك منه فهو مُخطئ، والتحقيق أن هذا الفناء من العوائق والعوارض التي تعرض لبعض الناس. وقد بسط ابن تيمية ذلك في غير موضع، كقوله - رحمه الله -: «ومن الناس من يجعل هذا من السلوك، ومنهم من يجعله غاية السلوك، حتى يجعلوا الغاية هو الفناء في توحيد الربوبية، فلا يفرقون بين المأمور والمحظور، والمحبوب والمكروه.

وهذا غلط عظيم غلطوا فيه بشهود القدر وأحكام الربوبية عن شهود الشرع والأمر والنهي وعبادة الله وحده وطاعة رسوله، فمن طلب رفع إنيّته بهذا الاعتبار: لم يكن محمودًا على هذا، ولكن قد يكون معذورًا» الفتاوى (٢/ ٣١٤).

وقال في موضع آخر: «تجد من انحرف عن الشريعة في الأمر والنهي، من أهل الإرادة والعبادة والسلوك والطريق؛ ينتهون إلى الفناء الذي لا يميزون فيه بين المأمور والمحظور، فيكونون فيه متبعين أهواءهم» الفتاوى (٢٢/ ٣٠٧). ينظر: الفتاوى (١٠/ ٥٩٤).

(٢) وبيَّن ابن القيم أن أسباب الوقوع في هذا الفناء ثلاثة:

١ - أن سببه لأجل طلب حظوظهم من الله، ولم يكن سيرهم لتحصيل مراد الله منهم، وهو القيام بعبوديته. ٢ - قوة الوارد بحيث يغمره. ٣ - ضعف المحل عن احتمال ما يرد عليه. ينظر: طريق الهجرتين ص٢٦١. وينظر أيضًا: المنهاج (٥/ ٣٥٧).

وجود الخالق، وأن الوجود واحد بالعين[1]، فهذا قول أهل الإلحاد والاتحاد، الذين هم من أضل العباد.

وأما مخالفتهم لضرورة العقل والقياس[2]، فإن الواحد من هؤلاء لا يمكنه أن يطرد قوله؛ فإنه إذا كان مشاهدًا للقدر من غير تمييز بين المأمور والمحظور، فعومل بموجب ذلك مثل أن يُضرَب ويجاع حتى يبتلى بعظيم الأوصاب والأوجاع، فإن لام من فعل ذلك به وعابه فقد نقض قوله، وخرج عن أصل مذهبه، وقيل له: هذا الذي فعله مقضي مقدور، فخلق الله وقدره ومشيئته متناول لك وله وهو يعمّكما، فإن كان القدر حجة لك فهو حجة لهذا، وإلا فليس بحجة لا لك ولا له. فقد تبين بضرورة العقل فساد قول

---

(١) أي: أنه لا يرى موجودَيْن أحدهما خالق والآخر مخلوق، وهو مشهد أهل الإلحاد من أهل الوحدة والاتحاد. بمعنى: أن يجعل الوجود وجودًا واحدًا، وليس ثَمَّ وجودان: ممكن، وواجب. بل ليس عندهم على الحقيقة ربٌّ وعبد، ويريدون بذلك أن الرب تعالى هو عين وجود المخلوقات.
يقول ابن تيمية عن هؤلاء الزنادقة: «يجعلون الحقيقة أنه عين الموجودات وحقيقة الكائنات، وأنه لا وجود لغيره... وهذا كفر وضلال، ورُبّما تمسّك أصحابه بألفاظ متشابهة توجد في كلام بعض المشايخ، كما تمسّك النصارى بألفاظ متشابهة تروى عن المسيح، ويرجعون إلى وِجْد فاسد، أو قياس فاسد» الفتاوى (١٠/ ٣٤٣) باختصار.
وبيَّن ابن تيمية - رحمه الله - أن هذا هو حال الفرعونية القائلين بوحدة الوجود كـ (ابن سبعين، وابن عربي، وابن الفارض، والقُونوي، والتلمساني) ونحوهم. وأن قول هؤلاء أعظم كفرًا من قول اليهود والنصارى وعُبّاد الأصنام. ينظر: الفتاوى (٢/ ٣١٣، ٣٤٣، ٣٧٠)، الرد على الشاذلي ص١٦١، ٢١٢، الرد على المنطقيين ص٥٢١.

(٢) تحدث المؤلف عن بطلان الاحتجاج بالقدر بضرورة العقل في غير موطن، فيُضاف إلى ما ذكره المؤلف هاهنا ما يلي:
بيّن المؤلف أن هذا الاحتجاج من جنس شبه السّوفسطائية، وأن فسادها معلوم بضرورة العقل، وأن قبول هذا الاحتجاج يوجب الفساد الذي لا صلاح معه، ولو كان الاحتجاج بالقدر مقبولًا لم يمكن للناس أن يعيشوا؛ إذا كان لكل من اعتدى عليهم أن يحتج بذلك، فيقبلوا عذره ولا يُعاقبوه، ولا يمكن اثنان من أهل هذا القول أن يعيشا. ينظر: الفتاوى (٢/ ١٠٨)، (٨/ ١٠٦، ٢٨٩)، المنهاج (٣/ ٥٤، ٨٤)، الاقتضاء (٢/ ٨٤٨).

من ينظر إلى القدر، ويعرض عن الأمر والنهي.

والمؤمن مأمور بأن يفعل المأمور، ويترك المحظور، ويصبر على المقدور[٣]، كما قال تعالى: ﴿وَإِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا﴾ [آل عمران: ١٢٠]، وقال تعالى في قصة يوسف: ﴿إِنَّهُ مَن يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [يوسف: ٩٠] فالتقوى فعل ما أمر الله به، وترك ما نهى الله عنه[٤]، ولهذا قال تعالى: ﴿فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَالإِبْكَارِ﴾ [غافر: ٥٥]، فأمره مع الاستغفار بالصبر، فإن العباد لا بد لهم من الاستغفار أولهم وآخرهم[٥]، قال النبي ﷺ

---

(٣) لما فرغ المؤلف من الرد على القدرية والجبرية، أورد هاهنا - مفصّلًا - مذهب أهل السنة تجاه الشرع والقدر، وهو فعل المأمور وترك المحظور، والصّبر على المقدور. وبيَّن المؤلف أن من رُزق التقوى والصبر فقد جُمع له الخير، بخلاف من عكس فلا يتّقي الله، بل يترك طاعته متّبعًا لهواه ويحتج بالقدر، ولا يصبر إذا ابتُلي. ينظر: الفتاوى (٢/ ٣٢٧)، (٨/ ٥٢٦).

(٤) وعرّفها في موضع آخر بقوله: «التقوى هي أداء الواجبات وترك المحرمات، وقد يكون معها صغيرة بلا إصرار، وكبيرة مع توبة واستغفار» جامع المسائل (٧/ ٤٥٥). وينظر: الفتاوى (٢/ ٣٠٣)، (١٠/ ٤٣٣).

(٥) قرر ابن تيمية - رحمه الله - هذه الحاجة وأنه ليس لأحد أن يظنّ استغناءه عن التوبة إلى الله تعالى، بل العبد مأمورٌ أن يتوب إلى الله تعالى دائمًا، وبالاستغفار من الذنوب، بل كل أحد محتاج إلى ذلك دائمًا. فالإنسان ظالم جاهل، وغاية المؤمنين والمؤمنات التوبة، وقد أخبر الله تعالى في كتابه بتوبة عباده الصالحين، ومغفرته لهم، وأن التوبة واجبة على كل عبد في كل حال. ينظر: الفتاوى (١٠/ ٢٣٠)، (١١/ ٢٥٣-٢٥٦ الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان)، نظرية العقد ص٣٤.

قال - رحمه الله -: «الاستغفار يُخرج العبد من الفعل المكروه إلى الفعل المحبوب، من العمل الناقص إلى العمل التام، ويرفع العبد من المقام الأدنى إلى الأعلى منه والأكمل؛ فإن العابد لله والعارف بالله في كل يوم بل في كل ساعة بل في كل لحظة يزداد علمًا بالله، وبصيرة في دينه وعبوديته، بحيث يجد ذلك في طعامه وشرابه، ونومه ويقظته، وقوله وفعله، ويرى تقصيره في حضور قلبه في المقامات العالية وإعطائها حقها، فهو يحتاج إلى الاستغفار آناء الليل وأطراف النهار؛ بل هو مضطر إليه دائمًا في الأقوال والأحوال، في الغوائب والمشاهد، لما فيه من المصالح، وجلب الخيرات ودفع المضرات، وطلب الزيادة في القوة في الأعمال القلبية، والبدنية اليقينية الإيمانية» الفتاوى (١١/ ٦٩٦).

في الحديث الصحيح: «يا أيها الناس توبوا إلى ربكم؛ فو الذي نفسي بيده! إني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم أكثر من سبعين مرة»[1]، وقال: «إنه ليُغَانُ[2] على قلبي، وإني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم مائة مرة»[3].

وكان يقول: «اللهم اغفر لي خطيئتي وجهلي، وإسرافي في أمري، وما أنت أعلم به مني، اللهم اغفر لي خطئي وعمدي، وهزلي وجدي، وكل ذلك عندي، اللهم اغفر لي ما قدمت وما أخرت، وما أسررت وما أعلنت، وما أنت أعلم به مني، أنت المقدم وأنت المؤخر، لا إله إلا أنت»[4].

وقد ذكر عن آدم أبي البشر أنه استغفر ربه وتاب إليه[5]، فاجتباه ربه فتاب عليه

(١) أخرجه مسلم (٢٧٠٢) من حديث الأغرّ المُزَني رضي الله عنه، يُحدّث ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «يا أيها الناس توبوا إلى الله، فإني أتوب في اليوم إليه مائة مرة».

(٢) بيَّن ابن تيمية أن الغَيْن حِجاب رقيق أرق من الغيم، فأخبر أنه يستغفر الله استغفارًا يُزيل الغَيْن عن القلب. ينظر: الفتاوى (١٥/ ٢٨٣).

ونص ابن القيم - رحمه الله - على أن الغَيْن ألطف شيء وأرقه، عكس الرين. ينظر: شفاء العليل ص٢٠٢.

(٣) أخرجه مسلم (٢٧٠٢) من حديث الأغر المُزني، ولفظه: «إنه ليُغان على قلبي، وإني لأستغفر الله في اليوم مائة مرة».

(٤) أخرجه البخاري (٦٣٩٨)، ومسلم (٢٧١٩) من حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه.

(٥) قرر ابن تيمية أن كلًّا من التوبة والاستغفار يكون لترك الواجب وفعل المحرم، فقال: «التوبة والاستغفار يكون من ترك الواجبات، وفعل المحرمات، والأول يخفى على كثير من الناس» الفتاوى (١١/ ٦٧٠).

وبيَّن أن الاستغفار هو طلب المغفرة، وهو من جنس الدعاء والسؤال، وهو مقرون بالتوبة في الغالب، ومأمور به، لكن قد يتوب الإنسان ولا يدعو، وقد يدعو ولا يتوب. ينظر: المنهاج (٦/ ٢١٠-٢١١).

قال - رحمه الله -: «وأما الاعتراف بالذنب على وجه الخضوع لله من غير إقلاع عنه، فهذا في نفس الاستغفار المجرد الذي لا توبة معه، وهو كالذي يسأل الله تعالى أن يغفر له الذنب، مع كونه لم يتب منه، وهذا يأس من رحمة الله، ولا يقطع بالمغفرة له، فإنه داعٍ دعوة مجردة» الفتاوى (١٠/ ٣١٨).
فالحاصل من تقريراته - رحمه الله - أن الاستغفار من غير توبة قد يغفر له ذنبه إجابة لدعائه وإن=

وهداه، وعن إبليس أبي الجن أنه أصر متعلقًا بالقدر فلعنه وأقصاه، فمن أذنب وتاب وندم فقد أشبه أباه، ومن أشبه أباه فما ظلم[(١)]، قال تعالى: ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾ لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [الأحزاب: ٧٢، ٧٣].

ولهذا قرن - سبحانه وتعالى - بين التوحيد والاستغفار في غير آية[(٢)]، كما قال تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ [محمد: ١٩]، وقال تعالى: ﴿فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ﴾ [فصلت: ٦]، وقال تعالى: ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴿١﴾ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنَّنِي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ ﴿٢﴾ وَأَنِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُم مَّتَاعًا حَسَنًا إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [هود: ١ - ٤].

وفي الحديث الذي رواه ابن أبي عاصم وغيره: «يقول الشيطان: أهلكت الناس بالذنوب، وأهلكوني بلا إله إلا الله والاستغفار، فلما رأيت ذلك بثثت فيهم الأهواء،

=لم يتب. وأن الاستغفار إذا كان مع التوبة مما يحكم به عام في كل تائب، وهو الكمال، وإن كان الاستغفار بلا توبة فيكون في حق بعض المستغفرين الذين قد يحصل لهم عند الاستغفار من الخشية والإنابة ما يمحو الذنب. ينظر: الفتاوى (١٠/ ٦٥٥)، الإيمان الأوسط (شرح حديث جبريل) ص٣٣٧، حاشية على شرح العقيدة الطحاوية (٢/ ٥٣٥-٥٣٦).

(١) وقال في موضع آخر: «ومن أصرّ واحتجّ أشبه عدوه إبليس» الفتاوى (٢/ ١٠٩). وبيَّن معنى قول: «ومن أشبه أباه فما ظلم»، أي: «ما وضع الشبه في غير موضعه» جامع الرسائل (١/ ١٢٥).

(٢) قرر ابن تيمية في موضع آخر أن الدين مجموع في التوحيد والاستغفار، وساق هنا بعض الأدلة على اقتران التوحيد بالاستغفار. ينظر: الفتاوى (٢٨/ ٣٤).
وبيَّن وجه الاقتران، فقال: «شهادة أن لا إله إلا الله بصدق ويقين تُذْهب الشرك كله، دِقّه وجِلّه، خطأه وعمده، أوّله وآخره، سِرّه وعلانيته، وتأتي على جميع صفاته وخفاياه ودقائقه.
والاستغفار يمحو ما بقي من عثراته، ويمحو الذنب الذي هو من شُعَب الشرك، فإن الذنوب كلها من شُعَب الشرك.
فالتوحيد يُذْهب أصل الشرك، والاستغفار يمحو فروعه، فأبلغ الثناء قول: لا إله إلا الله، وأبلغ الدعاء قول: أستغفر الله» الفتاوى (١١/ ٦٩٧). وينظر: التحفة العراقية ص٩٦-٩٧.

فهم يذنبون ولا يتوبون، لأنهم يحسبون أنهم يحسنون صنعًا»[1].

وقد ذكر الله - سبحانه وتعالى - عن ذي النون أنه نادى في الظلمات: ﴿ أن لَّا إِلَهَ إِلَّا أَنتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٧]، قال تعالى: ﴿فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُنجِي الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٨]، قال النبي ﷺ: «دعوة أخي ذي النون ما دعا بها مكروب إلا فرّج الله بها كربه»[2].

وجماع ذلك أنه لا بد له في الأمر من أصلين، ولا بد له في القدر من أصلين[3]، ففي الأمر عليه الاجتهاد في الامتثال علمًا وعملًا، فلا يزال يجتهد في العلم بما أمر الله به، والعمل بذلك، ثم عليه أن يستغفر ويتوب من تفريطه في المأمور، وتعديه الحدود.

ولهذا كان من المشروع أن تختتم جميع الأعمال بالاستغفار، فكان النبي ﷺ إذا انصرف من صلاته استغفر ثلاثًا[4]، وقد قال تعالى: ﴿الْمُسْتَغْفِرِينَ بِالأَسْحَارِ﴾ [آل

---

(١) أخرجه ابن أبي عاصم في السنة (١/ ٤٠ ت. الجوابرة)، وأبو يعلى في مسنده (١/ ١٢٣ رقم ١٣٦) من حديث أبي بكر الصديق رضي الله عنه. وفي إسناده (أبو الصباح عبد الغفور الأنصاري الواسطي)، قال عنه البخاري: تركوه. وقال ابن حبان: كان ممّن يضع الحديث. وحكم عليه الألباني بالوضع، كما في ضعيف الجامع (٣٧٩٥).

(٢) أخرجه الترمذي (٣٥٠٥)، والنسائي في الكبرى (١٠٤١٧)، وعمل اليوم والليلة (٦٥٥، ٦٥٦)، وأحمد (١٤٦٢)، وأبو يعلى في مسنده (٧٧٢)، والبزار (١١٦٣)، والحاكم (١/ ٦٨٤، ٦٨٥)، (٢/ ٦٣٧)، والخرائطي في مكارم الأخلاق (١٠٤٨)، والبيهقي في الآداب (٧٦٢)، والدعوات الكبير (١٨٧، ٢١٧)، والشُّعب (٦١١، ٩٧٤٤)، والضياء في المختارة (١٠٤١) من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «دعوة ذي النون إذ دعا وهو في بطن الحوت: ﴿لَّا إِلَهَ إِلَّا أَنتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٧]، فإنه لم يَدْعُ بها مسلم في شيء قطّ إلا استجاب الله له ». وصححه الألباني في صحيح الجامع (٣٣٨٣)، والكلم الطيب ص١٢٣.

(٣) وقرر هذا المعنى في موضع آخر، وبيَّن أن العبد له في المقدور حالان: حال قبل القدر، وحال بعده، وله في المأمور حالان كذلك... ينظر: الفتاوى (٨/ ٧٦).

(٤) أخرج مسلم (٥٩١) من حديث ثوبان رضي الله عنه، قال: كان رسول الله ﷺ إذا انصرف من صلاته استغفر ثلاثًا، وقال: « اللهم أنت السلام ومنك السلام تباركت يا ذا الجلال والإكرام».

عمران: ١٧] فقاموا الليل ثم ختموا بالاستغفار، وآخر سورة نزلت قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ۝١ وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا ۝٢ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾ [النصر: ١ - ٣][(١)]، وفي الحديث الصحيح[(٢)] أنه كان ﷺ يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: «سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي» يتأول القرآن.

وأما في القدر فعليه أن يستعين بالله في فعل ما أمر به، ويتوكل عليه، ويدعوه، ويرغب إليه، ويستعيذ به، فيكون مفتقرًا إليه في طلب الخير وترك الشر، وعليه أن يصبر على المقدور، ويعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه، وإذا آذاه الناس علم أن ذلك مقدَّر عليه.

ومن هذا الباب احتجاج آدم وموسى[(٣)]، لما قال: يا آدم! أنت أبو البشر خلقك الله

---

(١) وأكد في موضع آخر على مشروعية الاستغفار في ختام الأعمال، فكان مما قاله: «وكذلك ختم سورة المزمل، وهي سورة قيام الليل بقوله تعالى: ﴿وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المزمل: ٢٠]، وكذلك قال في الحج: ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٩٩]، وأنزل الله في آخر الأمر لما غزا النبي ﷺ غزوة تبوك، وهي آخر غزواته: ﴿لَقَد تَّابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنصَارِ﴾ [التوبة: ١١٧]» الفتاوى (١١/ ٢٥٤ الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان). وينظر: التحفة العراقية ص٩٦.

(٢) تقدم تخريجه ص ١١٢.

(٣) بسط ابن تيمية الكلام على هذه المحاجة بين آدم وموسى عليهما السلام في عدة مواضع، وحكى أن طوائف من الناس ظنوا أن آدم احتج بالقدر على الذنب، وأن طائفة تقول: الاحتجاج بهذا سائغ في الآخرة لا في الدنيا، وأن من المبتدعة من كذب بهذا الحديث كالجبّائي وغيره، وطائفة تأولته تأويلات فاسدة، مثل قول بعضهم: إنما حجه؛ لأنه كان قد تاب، وقول بعضهم: لأنه كان أباه، والابن لا يلوم أباه.

ثم قرر أن كل هذا تعريج عن مقصود الحديث، فإن الحديث إنما تضمن التسليم للقدر عند المصائب، فإن موسى لم يَلُم آدم لحقّ الله الذي في الذنب، وإنما لامَه لأجلّ ما لَحِق الذُّرّية من المصيبة، فإن آدم كان قد تاب من الذنب، وموسى أعلم بالله من أن يلوم تائبًا، وأيضًا فآدم وموسى أعلم بالله من أن يحتج أحدهما على الذنب بالقدر، ويقبله الآخر، فإن هذا لو كان مقبولًا لكان لإبليس الحجة بذلك أيضًا. =

بيده، ونفخ فيك من روحه، وأسجد لك ملائكته، لماذا أخرجتنا ونفسك من الجنة؟ فقال له آدم: أنت موسى الذي اصطفاك الله بكلامه، فبكم وجدت مكتوبًا علي قبل أن أخلق: ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ﴾ [طه: ١٢١]؟ قال: بكذا وكذا سنة، قال: فحجّ آدم موسى[1]. وذلك أن موسى لم يكن عتبه لآدم لأجل الذنب، فإن آدم كان قد تاب منه، والتائب من الذنب كمن لا ذنب له؛ ولكن لأجل المصيبة التي لحقتهم من ذلك، وهم مأمورون أن ينظروا إلى القدر في المصائب، وأن يستغفروا من المعائب، كما قال تعالى: ﴿فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ﴾ [غافر: ٥٥].

فمن راعى الأمر والقدر - كما ذكر - كان عابدًا لله، مطيعًا له، مستعينًا به، متوكلًا عليه، من الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين.

وقد جمع الله سبحانه بين هذين الأصلين في غير موضع[2]، كقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ

=ثم قال - رحمه الله -: «فتبين أن آدم احتجّ على موسى بالقدر من جهة المصيبة التي لحقته ولحقت الذُّرِّية، والمصيبة تورث نوعًا من الجزع يقتضي لوم من كان سببها، فتبين له أن هذه المصيبة وسببها كان مقدورًا مكتوبًا» المنهاج (٣/ ٧٩-٨٣). ينظر: الاقتضاء (٢/ ٨٤٨)، الرد على البكري ص٤٢٥، الفتاوى (٢/ ١٠٨)، (٢/ ٣٢٥)، (٨/ ٣٠٤، ٣٢١)، (١٠/ ١٦٠ العبودية)، (١١/ ٢٥٨ الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان)، (١٧/ ٩٧ جواب أهل العلم والإيمان).

(١) أخرجه البخاري (٣٤٠٩، ٤٧٣٦، ٤٧٣٨، ٦٦١٤، ٧٥١٥)، ومسلم (٢٦٥٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) يعني: العبادة والاستعانة، وجاء هذا الجمع بينهما في سبعة مواضع، كما أورده المؤلف في الفتاوى (١/ ٢٢). ومن تقريراته في هذا الجمع قوله: «وقد جمع بين هذين الأصلين في مواضع، كقوله في آخر سورة هود: ﴿فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ﴾ [هود: ١٢٣]، وقول إبراهيم والذين معه: ﴿رَّبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ [الممتحنة: ٤]، وإلى هذين الأصلين كان النبي ﷺ يقصد في عباداته وأذكاره ومناجاته، مثل قوله في الأضحية: (اللهم! هذا منك وإليك)، فإن قوله: (منك) هو معنى التوكل والاستعانة، وقوله: (لك) هو معنى العبادة» الفتاوى (١٤/ ٨-٩) باختصار.

وأشار المؤلف في كتاب آخر إلى أن الألوهية تتضمن الربوبية، والربوبية تستلزم الإلهية، وأن الإله هو المعبود، والرب هو الذي يربّ عبده فيدبّره، ولهذا كانت العبادة متعلقة باسمه (الله)، والسؤال متعلقًا باسمه (الرب)، فإن العبادة هي الغاية، والاستعانة وسيلة إليها. ينظر: الفتاوى (١٠/ ٢٨٤).

نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥]، وقوله تعالى: ﴿فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ﴾ [هود: ١٢٣]، وقوله تعالى: ﴿عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [الشورى: ١٠]، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا ۝٢ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ [الطلاق: ٢، ٣]، فالعبادة له والاستعانة به[(١)]، وكان النبي ﷺ يقول عند الأضحية: «اللهم منك ولك»[(٢)]، فما لم يكن بالله لا يكون، فإنه لا حول ولا قوة إلا بالله، وما لم يكن لله لا ينفع ولا يدوم[(٣)].

ولا بد في عبادته من أصلين:

أحدهما: إخلاص الدين له، **والثاني**: موافقة أمره الذي بعث به رسله، ولهذا كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول في دعائه: اللهم اجعل عملي كله صالحًا، واجعله

---

(١) طالما أكد المؤلف على تحقيق هذين الأصلين: العبادة والاستعانة بالله، وقد قال النبي ﷺ: «احرص على ما ينفعك واستعن بالله ولا تعجز»، حيث أمره النبي ﷺ بحرص العبد على ما ينفعه، والاستعانة بالله، ونهاه عن العجز، وأنفع ما للعبد عبادة الله، فنعبده اتباعًا للشرع ونستعينه إيمانًا بالقدر. قال بعض العقلاء: الأمور أمران: أمر فيه حيلة فلا تعجز عنه، وأمر لا حيلة فيه فلا تجزع منه. وبيَّن المؤلف أن اسم (الله) قُدّم على اسم (الرب) في أول الفاتحة، فالمعبود هو المقصود والمحبوب لذاته، والمعيّن هو البارئ الخالق، ومنه ابتداء كل شيء، والغايات تحصل بالبدايات. ينظر: جامع الرسائل (٢/ ١٣٦)، الفتاوى (٨/ ٧٣، ٢٨٥، ٣٢٠)، (١٤/ ٨)، التحفة العراقية ص٣٩، المنهاج (٣/ ٣٣٥).

(٢) أخرجه أبو داود (٢٧٩٥)، وابن ماجه (٣١٢١)، وأحمد (١٥٠٢٢)، والدارمي (١٩٨٩)، وابن خزيمة (٢٨٩٩)، والطحاوي في شرح معاني الآثار (٦٢٢٨)، والحاكم (١/ ٦٣٩) من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما. وأخرجه أبو يعلى في مسنده (٣١١٨)، وأبو عوانة في مستخرجه (٣٢٢٠، ٧٧٩٨) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه. وأخرجه الطبراني في الكبير (١١/ ١٥٠ رقم ١١٣٢٩) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما. وصححه الألباني في الإرواء (١١٣٨).

(٣) احتفى المؤلف بتقرير هذا الأصل الجليل: ما لم يكن بالله لا يكون، فقال في موضع آخر: «ما رجا أحدٌ مخلوقًا أو توكل عليه إلا خاب ظنه فيه» الفتاوى (١٠/ ٢٥٦).
وبيَّن أن من سعى في مطلوب، ولم يكن مستعينًا بالله مفتقرًا إليه في حصوله لم يحصل له، فإن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن. ينظر: الفتاوى (١٠/ ١٩٤ العبودية).

لوجهك خالصًا، ولا تجعل لأحد فيه شيئًا[1].

وقال الفضيل بن عياض[2] - رحمه الله - في قوله تعالى: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود: ٧]، قال: أخلصه وأصوبه. قيل: يا أبا علي! ما أخلصه وأصوبه؟ قال: إذا كان العمل خالصًا ولم يكن صوابًا لم يقبل، وإذا كان صوابًا ولم يكن خالصًا لم يقبل، حتى يكون خالصًا صوابًا، والخالص أن يكون لله، والصواب أن يكون على السُّنَّة[3].

ولهذا ذم الله المشركين في القرآن على اتباع ما شرع لهم شركاؤهم من الدِّين الذي لم يأذن به الله من عبادة غيره، وفعل ما لم يشرعه من الدِّين، قال الله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١]، كما ذمهم على أنهم حرموا ما لم يحرمه الله، والدين الحق أنه لا حرام إلا ما حرمه الله، ولا دين إلا ما شرعه الله[4].

ثم إن الناس في عبادته واستعانته على أربعة أقسام[5]:

---

(١) أخرجه أحمد بن حنبل في الزهد (٦١٧)، وإسناده منقطع؛ فإن الحسن لم يسمع من عمر رضي الله عنه.

(٢) هو أبو علي الفضيل بن عياض بن مسعود بن بشر، من كبار الزهاد والعُبّاد، سمع من منصور، والأعمش، وغيرهما. وحدّث عنه ابن المبارك، والقطّان، وابن مهدي، وغيرهم. قال ابن المبارك: رأيتُ أورع الناس الفضيل بن عياض، (ت١٨٧هـ). ينظر: السير (٨/ ٣٧٢).

(٣) ينظر: معالم التنزيل للبغوي (٨/ ١٧٦).

(٤) قد تقرر - فيما سبق - أن هناك تلازمًا واقعًا بين الإخلاص والاتباع، كما أن هناك تلازمًا بين الشرك والابتداع، فالمشركون ومن شابههم جمعوا بين الشرك بالله، والابتداع بما لم يشرعه الله، بل من اتّبع المبتدع فقد اتخذه شريكًا لله، شرع من الدين ما لم يأذن به الله، وإذا كان الله سبحانه قد أمر بعبادته وحده، وحلّ الطيبات، فإن ضد ذلك: الشرك وتحريم الحلال، كما وقع من أهل الإشراك. ينظر: الفتاوى (١٠/ ١٦٧، ٣٨٩)، درء التعارض (٨/ ٤٥٥)، الاقتضاء (٢/ ٥٧٩)، جامع الرسائل (١/ ٢٨٤).

(٥) فصّل ابن تيمية الكلام عن هذه الأقسام الأربعة في غير موضع، وتنوّعت عباراته، وتعددت طرائقه، ونورد طرفًا منها على النحو الآتي:

١. قوم ينظرون إلى جانب الأمر والنهي، والعبادة والطاعة، شاهدين لإلهية الرب - سبحانه - الذي=

فالمؤمنون المتقون هم له وبه، يعبدونه ويستعينونه.

وطائفة تعبده من غير استعانة ولا صبر، فتجد عند أحدهم تحرِّيًا للطاعة والورع،

=أُمروا أن يعبدوه، ولا ينظرون إلى جانب القضاء والقدر والتوكل والاستعانة، وهو حال كثير من المتفقهة والمتعبدة، وهؤلاء يغلب عليهم الضعف والعجز والخذلان.

٢. يشهدون ربوبية الحق وافتقارهم إليه، ويستعينون به، لكن على أهوائهم وأذواقهم، غير ناظرين إلى حقيقة أمره ونهيه، ورضاه وغضبه ومحبته، وهذا حال كثير من المتفقرة والمتصوفة، ولهذا كثيرًا ما يعملون على الأحوال التي يتصرفون بها في الوجود، ولا يقصدون ما يرضي الرب ويحبه، وكثيرًا ما يغلطون فيظنون أن معصيته هي مرضاته.

وهؤلاء كثيرًا ما يُسلبون أحوالهم، وقد يعودون إلى نوع من المعاصي والفسوق، بل كثير منهم يرتد عن الإسلام؛ لأن العاقبة للتقوى، ومن لم يقف عند أمر الله ونهيه، فليس من المتقين، فهم يقعون في بعض ما وقع المشركون فيه تارة في بدعة يظنونها شرعة، وتارة في الاحتجاج بالقدر على الأمر.

٣. من أعرض عن عبادة الله واستعانته به، فهؤلاء شر الأقسام.

٤. القسم المحمود وهو حال الذين حققوا ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] وقوله: ﴿فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ﴾ [هود: ١٢٣] فاستعانوا به على طاعته وشهدوا أنه إلههم الذي لا يجوز أن يعبد إلا إياه بطاعته وطاعة رسوله. ينظر: الفتاوى (١٠/ ٣٢-٣٥).

كما بيَّن - رحمه الله - أن أقسام الناس في التقوى (طاعة الأمر الديني)، وفي الصبر (على القدر الكوني) على أربعة أقسام:

١- أهل التقوى والصبر، وهم الذين أنعم الله عليهم من أهل السعادة في الدنيا والآخرة.

٢- الذين لهم نوع من التقوى بلا صبر، مثل الذين يمتثلون ما عليهم من الصلاة ونحوها، ويتركون المحرمات، لكن إذا أُصيب أحدهم في بدنه بمرض ونحوه، أو في ماله، أو في عرضه، أو ابتُلي بعدو يخيفه؛ عَظُم جزعه، وظهر هلعه.

٣- قوم لهم نوع من الصبر بلا تقوى، مثل الفجّار الذين يصبرون على ما يصيبهم في مثل أهوائهم، كاللصوص والقُطّاع الذين يصبرون على الآلام في مثل ما يطلبونه من الغصب وأخذ الحرام؛ وكذلك طُلّاب الرئاسة والعلو على غيرهم، يصبرون من ذلك على أنواع من الأذى التي لا يصبر عليها أكثر الناس.

٤- قوم لا يتّقون إذا قدروا، ولا يصبرون إذا ابتُلوا؛ بل هم كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ [المعارج: ١٩ - ٢١] فهؤلاء تجدهم من أظلم الناس وأجبرهم إذا قدروا، ومن أذل الناس وأجزعهم إذا قهروا. ينظر: الفتاوى (١٠/ ٦٧٣-٦٧٥)، (١١/ ٢٩-٣١ مسألة في التصوف)، (١٣/ ٣٢٣ أقسام القرآن)، (١٤/ ١٠).

ولزوم السنة، لكن ليس لهم توكل واستعانة وصبر، بل فيهم عجز وجزع.

وطائفة فيهم استعانة وتوكل وصبر، من غير استقامة على الأمر ولا متابعة للسنة، فقد يمكَّن أحدهم، ويكون له نوع من الحال باطنًا وظاهرًا، ويعطى من المكاشفات والتأثيرات ما لم يعطه الصنف الأول[1]، ولكن لا عاقبة له، فإنه ليس من المتقين، والعاقبة للتقوى، فالأولون[2] لهم دين ضعيف، ولكنه مستمر باقٍ إن لم يفسده صاحبه بالجزع والعجز، وهؤلاء لأحدهم حال وقوة، ولكن لا يبقى له إلا ما وافق فيه الأمر، واتبع فيه السنة.

وشر الأقسام من لا يعبده ولا يستعينه، فهو لا يشهد أن علمه لله، ولا أنه بالله.

فالمعتزلة ونحوهم من القدرية الذين أنكروا القدر هم في تعظيم الأمر والنهي

(١) بيَّن ابن تيمية معنى المكاشفات والتأثيرات، فذكر أن ما كان من باب الخوارق (باب العلم) فتارة أن يسمع العبد ما لا يسمعه غيره، وتارة بأن يرى ما لا يراه غيره يقظة ومنامًا، وتارة بأن يعلم ما لا يعلم غيره وحيًا وإلهامًا، أو إنزال علم ضروري، أو فراسة صادقة، ويسمى كشفًا ومشاهدات، ومكاشفات ومخاطبات، فالسماع مخاطبات، والرؤية مشاهدات، والعلم مكاشفة، ويسمى ذلك كله كشفًا ومكاشفة، أي: كشف له عنه.

وما كان من (باب القدرة)، فهو التأثير، وقد يكون همة وصدقًا، ودعوة مجابة، وقد يكون من فعل الله الذي لا تأثير له فيه بحال. ينظر: الفتاوى (١١/ ٣١٣-٣١٤ قاعدة في المعجزات).

فالمقصود أن الأحوال والمكاشفات والتأثيرات من باب خوارق العادات، فهي نوع من العلوم والقدرات التي يهبها الله تعالى بعض العباد.

(٢) يعني بهم: أرباب العبادة من غير الاستعانة، وأما المراد بالعجز، فقد بينه ابن تيمية - رحمه الله - بقوله: «وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ أنه قال: (المؤمن القوي خير وأحبّ إلى الله من المؤمن الضعيف، وفي كل خير، احرص على ما ينفعك، واستعن بالله ولا تعجز...) الحديث.

أمر النبي ﷺ بحرص العبد على ما ينفعه والاستعانة بالله، ونهاه عن العجز، وهو الإضاعة والتفريط والتواني... وليس المراد بالعجز في كلام النبي ﷺ ما يضاد القدرة؛ فإن من لا قدرة له بحال لا يُلام ولا يُؤمر بما لا يقدر عليه بحال» جامع الرسائل (٢/ ١٣٥-١٣٦) باختصار.

والوعد والوعيد خير من هؤلاء الجبرية القدرية الذين يُعرضون عن الشرع والأمر والنهي، والصوفية هم في القدر ومشاهدة توحيد الربوبية خير من المعتزلة، ولكن فيهم من فيه نوع بدع مع إعراض عن بعض الأمر والنهي، والوعد والوعيد(١)، حتى يجعلوا الغاية هي مشاهدة توحيد الربوبية والفناء في ذلك، فيصيرون أيضًا معتزلين لجماعة المسلمين وسنتهم، فهم معتزلة من هذا الوجه، وقد يكون ما وقعوا فيه من البدعة شرًّا من بدعة أولئك المعتزلة، وكلتا الطائفتين نشأت من البصرة(٢).

وإنما دين الله ما بعث به رسله، وأنزل به كتبه، وهو الصراط المستقيم، وهو طريق أصحاب رسول الله ﷺ، خير القرون، وأفضل الأمة، وأكرم الخلق على الله بعد النبيين، قال تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ

---

(١) الصوفية فيهم من البدع ما ليس عند المتكلمة؛ لأن دينهم مبني على جنس الإرادة، وأما دين المتكلمة فهو مبني على جنس النظر، والإرادة يشترك فيها الجميع، دون النظر. كما أن في الصوفية إعراضًا عن الشرع، لما سلكوا طريقة الجبر.

(٢) بيَّن ابن تيمية هذه المسألة، وذكر أوجه التشابه بين الصوفية والمعتزلة، فحكى أن جمهور الكلام والتصوف كان في البصرة، وأنه بعد موت الحسن البصري وابن سيرين بقليل ظهر عمرو بن عبيد، وواصل بن عطاء، ومن اتبعهما من أهل الكلام والاعتزال.

وظهر أحمد بن علي الهجيمي الذي صحب عبد الواحد بن زيد، وعبد الواحد بن زيد صحب الحسن البصري ومن اتبعه من المتصوفة، ثم قال - رحمه الله -: «ولهذا تجد كتب الكلام والتصوف إنما خرجت في الأصل من البصرة، فمتكلمة المعتزلة أئمتهم بصريون مثل أبي الهذيل العلّاف، وأبي علي الجُبّائي، وابنه أبي هاشم... وكذلك كتب المتصوفة ككتب الحارث المحاسبي، وأبي الحسن بن سالم، وأبي طالب المكي» الفتاوى (١٠/ ٣٥٨-٣٦١) باختصار.

وقال في موطن آخر: «وقد صحب الحسن البصري طائفة من النُّسّاك منهم عبد الواحد بن زيد، واختاره طريقة من النُّسك، واتّخذ دويرة، وهم أول من اعتزل الناس من الصوفية» الرد على الشاذلي ص١٢٩.

ومن أوجه الاتفاق بينهما: أن المتكلمة من المعتزلة وغيرهم والصوفية جعلوا توحيد الربوبية هو الغاية.

﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [التوبة: ١٠٠][(١)] فرضي عن السابقين الأولين رضاء مطلقًا، ورضي عن التابعين لهم بإحسان، وقد قال النبي ﷺ في الأحاديث الصحيحة: «خير القرون القرن الذي بعثت فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم»[(٢)].

وكان عبد الله بن مسعود رضي الله عنه يقول[(٣)]: من كان منكم مُسْتَنًّا فليستنَّ بمن قد مات، فإن الحيّ لا تؤمن عليه الفتنة، أولئك أصحاب محمد ﷺ، أبرّ هذه الأمة قلوبًا، وأعمقها علمًا، وأقلها تكلفًا، قوم اختارهم الله لصحبة نبيه ﷺ، وإقامة دينه، فاعرفوا لهم حقهم، وتمسكوا بهديهم، فإنهم كانوا على الهدى المستقيم[(٤)].

وقال حذيفة بن اليمان رضي الله عنه: يا معشر القرّاء[(٥)]! استقيموا وخذوا طريق

---

(١) تحدث المؤلف عن هذه الآية في غير موضع، ومن ذلك أنه رجّح أن المراد بالسابقين الأولين هم الصحابة رضي الله عنهم الذين أنفقوا قبل الفتح - يعني صلح الحديبية - وقد رضي الله عنهم بإطلاق، ورضي عمّن اتّبع السابقين بإحسان إلى يوم القيامة، وجعلهم مشاركين لهم في ما ذكر من الرضوان والجنة، ودل على أن متابعهم عامل بما يرضي الله، والله لا يرضى إلا بالحق. ينظر: الفتاوى (١١/ ٢٢٢، ٥٧٣)، (٤/ ٤٥٩)، (١٣/ ٢٣).

(٢) أخرجه البخاري (٢٦٥١، ٣٦٥٠، ٦٤٢٨، ٦٦٩٥)، ومسلم (٢٥٣٥) من حديث عمران بن حصين رضي الله عنه. وأخرجه البخاري أيضًا (٢٦٥٢، ٣٦٥١، ٦٤٢٩)، ومسلم (٢٥٣٣) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه. وأخرجه مسلم (٢٥٣٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. وأخرجه أيضًا (٢٥٣٦) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٣) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (٢/ ٩٤٧ رقم ١٨١٠) وإسناده منقطع، فإن قتادة لم يدرك ابن مسعود رضي الله عنه، وضعفه الألباني في تخريج أحاديث المشكاة (١٩٣).

(٤) احتفى ابن تيمية - رحمه الله - بكلام ابن مسعود رضي الله عنه وأنه كلام جامع، بيَّن فيه ابن مسعود حُسن قصدهم ونياتهم ببرّ القلوب، وبيَّن فيه كمال المعرفة ودقّتها بعمق العلم، وبيَّن فيه تيسّر ذلك عليهم، وامتناعهم من القول بلا علم بقلة التكلف.

ثم قال - رحمه الله -: «والذي قاله عبد الله حق، فإنهم خير هذه الأمة، كما تواترت بذلك الأحاديث عن النبي ﷺ... فليسوا من المغضوب عليهم الذين يتبعون أهواءهم، ولا من الضالين الجاهلين، بل لهم كمال العلم وكمال القصد» المنهاج (٢/ ٧٩-٨٠) باختصار.

(٥) اسم (القُرّاء) يطلق عند السلف الأوائل على أهل العلم والدين؛ فإن العلماء كانوا يتفقهون في القرآن، والعُبّاد كانوا يتعبدون بالقرآن، كما بينه ابن تيمية في جامع المسائل (٨/ ٧٩).

من كان قبلكم؛ فوالله! لئن اتبعتموهم لقد سبقتم سبقًا بعيدًا، ولأن أخذتُم يمينًا وشمالًا لقد ضللتم ضلالًا بعيدًا[1].

وقد قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: «خط لنا رسول الله ﷺ خطًّا، وخط خطوطًا عن يمينه وشماله، ثم قال: (هذا سبيل الله وهذه سبل على كل سبيل منها شيطان يدعو إليه، ثم قرأ: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ﴾ [الأنعام: ١٥٣])»[2].

وقد أمرنا - سبحانه وتعالى - أن نقول في صلاتنا: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلا الضَّالِّينَ﴾ [الفاتحة: ٦، ٧][3] قال النبي ﷺ: «اليهود مغضوب عليهم والنصارى ضالون»[4]، وذلك أن اليهود عرفوا الحق ولم يتبعوه، والنصارى عبدوا الله بغير علم. ولهذا كان يقال[5]: تعوذوا بالله من

(١) أخرجه البخاري (٧٢٨٢).

(٢) أخرجه أحمد (٤١٤٢)، والدارمي (٢٠٢)، والطيالسي (٢٤٤)، وابن حبان (٦، ٧) والحاكم (٢/ ٢٦١، ٣٤٨). وصححه الألباني في تخريج شرح الطحاوية ص٥٨٧، وحسّنه في تخريج أحاديث المشكاة (١٦٦).

(٣) ما أكثر احتفاء المؤلف - رحمه الله - بدعاء الفاتحة، وضرورة الافتقار إلى الله وسؤاله الهداية، ومن ذلك: تقريره أنه أنفع الدعاء وأعظمه وأحكمه، فإنه إذا هداه الله أعانه على طاعته وترك معصيته فلم يصبه شرّ لا في الدنيا ولا في الآخرة، وأن العبد مفتقر إلى الله في أن يهديه ويلهمه رشده، وأنه إذا حصل الاستعانة بالله واستهداؤه ودعاؤه والافتقار إليه هدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه، وإذا كان الانحراف أمرًا تتقاضاه الطباع ويُزيّنه الشيطان، فلذلك أُمر العبد بدوام دعاء الله بالهداية. ينظر: الفتاوى (٤/ ٣٩)، (١٤/ ٣٢٠)، الصفدية (١/ ٢٩٥)، درء التعارض (٩/ ٣٤)، الاقتضاء (١/ ٧٠).

(٤) أخرجه الترمذي (٢٩٥٣، ٢٩٥٤)، وأحمد (١٩٣٨١)، والطيالسي (١١٣٥)، وابن خزيمة في التوحيد (١/ ٣٨١)، وابن حبان (٦٢٤٦)، والطبراني في الكبير (١٧/ ٩٨-٩٩ رقم ٢٣٦، ٢٣٧) من حديث عديّ بن حاتم رضي الله عنه. وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (٣٢٦٣).

(٥) أخرجه البيهقي في المدخل إلى السُّنن الكبرى (٥٤٤) بإسناده إلى سفيان الثوري. وأخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (١/ ٦٦٦ رقم ١١٦١) بإسناده إلى ابن المبارك.

فتنة العالم الفاجر والعابد الجاهل، فإن فتنتهما فتنة لكل مفتون. وقال تعالى: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلا يَضِلُّ ولا يَشْقَى﴾ [طه: ١٢٣][1]، قال ابن عباس رضي الله عنهما: تكفّل الله لمن قرأ القرآن، وعمل بما فيه ألا يضل في الدنيا ولا يشقى في الآخرة، وقرأ هذه الآية[2].

وذلك قوله تبارك وتعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ۝٣ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ۝٤ أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة: ١ - ٥]، فأخبر - سبحانه وتعالى - أن هؤلاء مهتدون مفلحون، وذلك خلاف المغضوب عليهم والضالين.

فنسأل الله العظيم أن يهدينا وسائر إخواننا صراطه المستقيم: صراط الذين أنعم عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقًا، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على خير خلقه عبده ورسوله محمد وآله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

---

(١) بيَّن المؤلف في موضع آخر أن عامة من ضل في هذا الباب فإنما هو لتفريطه في اتباع ما جاء به الرسول، وترك الاستدلال الموصل إلى معرفته، فلما أعرضوا عن كتاب الله ضلوا. وحكى - في كتاب آخر - أن مبدأ أنواع كل الضلالات: تقديم الرأي على النص. ينظر: درء التعارض (١/ ٥٤، ١٦٦)، (٥/ ٧، ٢٠٤).

(٢) أخرجه بلفظ قريب من هذا: ابن أبي شيبة (٣٠٥٧٥)، وعبد الرزاق (٦٠٣٣)، والحاكم (٢/ ٤١٣)، والبيهقي في الشعب (٢٠٢٩).

فهرس المصادر

أولاً: كتب ابن تيمية:

- اقتضاء الصراط المستقيم، لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ت. ناصر بن عبد الكريم العقل، ط. مكتبة الرشد.
- الاستغاثة في الرد على البكري، لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ت. عبد الله بن دجين السهلي، ط. دار المنهاج. وكذلك ط. دار الغرباء الأثرية.
- الاستقامة، لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ت. محمد رشاد سالم، ط. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- الإيمان، لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية، خرج أحاديثه: محمد ناصر الدين الألباني، ط. المكتب الإسلامي.
- التسعينية، لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ت. محمد بن إبراهيم العجلان، ط. مكتبة المعارف للنشر والتوزيع.
- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ط. مكتبة المدني.
- الرد على الشاذلي في حزبيه، لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ت. علي العمران، ط. عالم الفوائد.
- الرد على المنطقيين، لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ت. عبد الصمد شرف الدين، ط. إدارة ترجمان السنة.

- الصفدية، لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ت. محمد رشاد سالم، ط. دار الهدي النبوي ودار الفضيلة.
- المجموعة العلية من كتب ورسائل ابن تيمية، ت. هشام بن إسماعيل الصيني، ط. دار ابن الجوزي.
- المستدرك على مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم.
- المسودة في أصول الفقه، لآل تيمية، ت. أحمد بن إبراهيم الذروي، ط. دار الفضيلة.
- النبوات، لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ت. عبد العزيز بن صالح الطويان، ط. أضواء السلف.
- بغية المرتاد (السبعينية)، لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ت. موسى بن سليمان الدويش، ط. مكتبة العلوم والحكم.
- بيان تلبيس الجهمية، لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ت. يحيى بن محمد الهنيدي وآخرين، ط. مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- جامع الرسائل، لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ت. محمد رشاد سالم، ط. دار العطاء.
- جامع المسائل، لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ت. محمد عزير شمس، ط. عالم الفوائد.
- درء تعارض العقل والنقل، لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ت. محمد رشاد سالم، ط. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

- شرح الأصبهانية، لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ت. محمد بن عودة السعوي، ط. دار المنهاج ودار جودة.
- شرح حديث النزول، لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ت. محمد بن عبد الرحمن الخميس، ط. دار العاصمة.
- شرح حديث جبريل (الإيمان الأوسط)، لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ت. علي بن بخيت الزهراني، ط. دار ابن الجوزي.
- مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع: عبد الرحمن بن قاسم، ط. دار عالم الكتب.
- منهاج السنة النبوية، لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ت. محمد رشاد سالم، ط. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

ثانياً: المراجع العامة:

- الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، لأبي عبد الله عبيد الله بن بطة العكبري، ت. رضا بن نعسان معطي وزملائه، ط. دار الراية للنشر والتوزيع.
- الأسماء والصفات، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، ت. عبد الله بن محمد الحاشدي، ط. مكتبة السوادي للتوزيع.
- تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، ط. دار عالم الكتب.
- تفسير القرآن العظيم، لأبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم، ت. أسعد محمد الطيب، ط. مكتبة نزار الباز.
- تهذيب اللغة، لمحمد بن أحمد الأزهري، ت. عبد السلام هارون، ط. الدار المصرية للتأليف والترجمة.

- التوحيد، لأبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة، ت. عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، ط. مكتبة الرشد.
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، ت. عبد الله التركي، ط. دار هجر.
- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري، ت. محمد زهير النص، ط. طوق النجاة.
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني، ط. مطبعة السعادة.
- الرد على الجهمية، لعثمان بن سعيد الدارمي، ت. بدر البدر، ط. دار ابن الأثير بالكويت.
- السلسلة الضعيفة، لمحمد ناصر الدين الألباني ، ط. مكبة المعارف.
- السنة، لعبد الله بن أحمد بن حنبل، ت. محمد بن سعيد القحطاني، ط. دار عالم الكتب.
- سير أعلام النبلاء، لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن قايماز الذهبي، ت. مجموعة من الباحثين، ط. مؤسسة الرسالة.
- تذكرة الحفاظ، لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن قايماز الذهبي، صُحّح عن النسخة القديمة المحفوظة في مكتبة الحرم المكي تحت إعانة وزارة معارف الحكومة العالية الهندية دار إحياء التراث العربي.

- شرح أصول اعتقاد أهل السنة، لهبة الله بن الحسن اللالكائي، ت. أحمد سعد حمدان، ط. دار طيبة.
- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، لأبي حاتم محمد بن حبّان بن أحمد البستي، ت. شعيب الأرناؤوط، ط. مؤسسة الرسالة.
- صحيح مسلم، لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، ت. محمد فؤاد عبد الباقي، ط. دار إحياء التراث العربي.
- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، لابن قيم الجوزية، ت. علي بن محمد الدخيل الله، ط. دار العاصمة.
- طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، ت. محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، ط. دار هجر.
- العلو للعلي العظيم، لمحمد بن أحمد الذهبي، ت. عبد الله بن صالح البراك، ط. دار الوطن.
- مدارج السالكين، لابن قيم الجوزية، ت. محمد حامد الفقي، ط. دار الكتاب العربي.
- المستدرك على الصحيحين، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، ت. مصطفى عبد القادر عطا، ط. دار الكتب العلمية.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل، أشرف على تحقيقه: شعيب الأرناؤوط، ط. مؤسسة الرسالة.
- المعجم الأوسط، لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، ت. طارق بن عوض الله بن محمد، وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، ط. دار الحرمين.

- مفتاح دار السعادة، لابن قيم الجوزية، ت. علي بن حسن عبد الحميد، ط. دار ابن عفان.
- نقض عثمان بن سعيد على المريسي، لعثمان بن سعيد الدارمي، ت. رشيد بن حسن الألمعي، ط. مكتبة الرشد.

الفهرس التفصيلي للرسالة التدمرية